N° 78 MARS 1926.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

L'amour de Dieu et nos autres affections

La Charité surnaturelle réalise entre nous et Dieu une parfaite amitié. L'obscurité de la Foi qui conditionne cette amitié ne l'empêche pas d'être totale : notre pensée s'unit à la pensée de Dieu, et notre volonté à sa volonté : double union qui a pour effet de nous mettre en attention affectueuse de connaître Dieu, puis d'adopter ses vouloirs, en observant sa Loi (1).

Par là, se dénonce déjà la primauté de la Charité sur tous nos autres sentiments et affections. Étudions-la aujourd'hui sous cet aspect d'amour premier et voyons les effets qui en dérivent dans notre conscience.

1°) Amour premier, la Charité répudie tout amour contraire. Quant aux amours qui ne lui sont pas contraires, elle les dépasse, puis se les subordonne et les absorbe.

(1) Voir *La Vie Spirituelle* : avril 1925, p. 4 et sv. ; juillet 1925, p. 388 et sv. ; nov. 1925, p. 129 et sv.

2°) Amour premier, la Charité commande l'action au service de Dieu. Et à ce service de toute l'activité dévouée à Dieu, la Charité, comme tout amour fort, fait que nous nous y portons avec zèle, fermeté, spontanéité et allégresse.

On devine l'importance de la présente question. En voici l'enjeu : l'amour de Dieu exige-t-il un renoncement radical à tout autre amour, ou bien accueille-t-il nos autres amours pour les grandir et les transposer? La Charité divine est-elle un rétrécissement, un amoindrissement de notre activité humaine, ou bien un accroissement, une exaltation de cette même activité?

*
* *

La Charité est un amour premier qui interdit en nous, par le fait même qu'il existe, les amours en des biens, réalités, actions, contraires au bien de Dieu, en opposition avec son vouloir. Sacrifier Dieu et sa volonté à un bien créé, ce n'est pas aimer Dieu, mais c'est aimer ce bien plus que Dieu. Le péché mortel consiste à nier l'amour premier dû à Dieu et à se mettre en opposition flagrante avec sa volonté (1). Nous péchons gravement quand nous disons à Dieu, en pleine connaissance de cause : « Je ne vous aime pas, puisque je veux ce que vous n'aimez pas, puisque je ne fais pas ce que vous aimeriez que je fasse. » A de tels amours qui lui sont contraires, l'amour de Dieu se doit d'être intolérant.

De plus, si la Charité est en nous un amour premier, rien ne peut être aimé par nous plus que Dieu.

(1) « Quilibet actus peccati mortalis contrariatur charitati secundum propriam rationem, quae consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia et quod homo totaliter illi se subjiciat, omnia sua referendo in ipsum » (II^a II^{ae}, q. 24, art. 12).

Parmi les biens qui ne sont pas contraires au bien de Dieu et qu'il nous est pourtant légitime et nécessaire d'aimer, nous ne pouvons en aimer aucun plus que Dieu : tels l'existence, notre corps, notre santé ; les biens matériels qui nous assurent les commodités de la vie ; les biens intellectuels qui représentent la culture de notre esprit et nos savoirs de toutes sortes ; les biens de notre cœur : affections familiales, amicales, fraternelles, patriotiques. Une multitude d'amours peuplent légitimement notre cœur et sont obligatoires, les biens qui les motivent étant nécessaires au maintien et à l'utilité d'une vie humaine dont nous sommes tenus, de par la volonté de Dieu, d'assurer la parfaite intégrité. Compromettre volontairement notre santé, refuser d'apprendre ce qu'il nous est obligatoire de connaître, mépriser tout développement humain, ne pas aimer nos amis, nos parents, nos semblables, notre patrie, serait une façon indirecte de ne pas aimer Dieu, qui nous a faits dépendants de ces biens pour que nous les désirions et les possédions.

Toutefois, ces biens, que nous devons aimer, ne peuvent pas être aimés par nous en premier. Notre amour premier doit viser Dieu, bien total, absolu, qui dépasse à l'infini tous ces biens inférieurs et limités ; de sorte que nous devons être prêts à sacrifier ces biens et les amours qui les cherchent, si l'exige ainsi, dans certaines circonstances, l'amour de Dieu. On doit aimer la vie ; mais on doit accepter de mourir plutôt que de renier Dieu. On doit aimer les biens matériels nécessaires à la prospérité de la vie humaine : fortune, situation, etc., mais il est des cas où l'on doit délaisser ces biens pour suivre l'unique et premier amour, si du moins telle est la vocation à laquelle Dieu appelle. Dans ce dernier cas, il ne s'agit point d'obligation, ni de précepte, mais de conseil. La Charité n'interdit donc pas nos autres amours ; au contraire, elle les sanc-

tionne; mais, toujours, elle doit rester au premier plan de notre conscience.

En toute hypothèse, tous nos amours les plus légitimes et l'activité que ces amours commandent doivent être en subordination du premier amour, de l'amour de Dieu.

Nos affections pour des biens humains, pour des êtres autres que Dieu, ne sont pas nécessairement subordonnées les unes aux autres. Nous aimons vivre, cultiver notre esprit; nous aimons nos parents et nos amis : tous ces amours sont entre eux indépendants. Il y a des affections où le choix spontané est la seule règle. De soi, l'affection que j'ai pour celui-ci n'est pas intéressée à l'affection que j'ai pour celui-là; un amour peut valoir pour lui-même sans être tributaire d'un autre amour.

Mais, tout amour de notre cœur qui se porte sur autre chose que Dieu doit nécessairement se subordonner en nous à l'amour de Dieu. Nous ne pouvons rien aimer qui soit indépendant et en marge de la Charité surnaturelle. Tout amour en nous doit être ratifié par le premier amour et en liaison avec lui.

Ainsi, la Charité est intolérante non seulement à toute affection qui lui serait contraire, mais encore à toute affection qui ne la servirait pas. Tout ce que nous aimons doit nous faire aimer Dieu, et nous ne devons rien aimer qu'avec l'approbation de Celui qui doit être aimé en premier. Bien mieux : tout ce que nous aimons, en dehors de Dieu, nous devons l'aimer parce qu'en l'aimant nous accomplissons la volonté de Dieu qui nous approuve de l'aimer. Nous avons à rendre compte à Dieu de tous nos amours qui deviennent ainsi un hommage au suprême amour.

Donc, tous les rapports possibles entre nos affections et la Charité se condensent en ces trois points : ne rien aimer

malgré Dieu ; ne rien aimer plus que Dieu ; aimer tout en Dieu.

Il suit que toutes nos affections légitimes, c'est-à-dire celles qui ne nous imposent pas de renier Dieu par des actes contraires à sa loi, peuvent vivre à l'aise avec notre Charité surnaturelle. Qu'on le remarque, il ne s'agit pas ici d'une tolérance, mais d'une adoption ; il ne s'agit pas d'une concession, mais d'une approbation.

Au surplus, nos affections doivent bénéficier de notre amour de Charité. Aimant nos proches, nos amis, nos bienfaiteurs et toutes les belles choses qui sollicitent notre cœur, nous sommes obligés, aimant Dieu, de les aimer, puisque Dieu nous les donne à aimer. Et cela vaut déjà quand nous les aimons pour leur bonté et leur valeur naturelles. Que sera-ce quand, au delà de cette bienfaisance naturelle que nous déployons envers eux, nous leur voudrons le bien que Dieu leur veut, c'est-à-dire la possession de Lui-même? La Charité surnaturelle vient ainsi, sans secousse, se greffer sur nos affections et les couronner. Elle n'est donc pas la sécheresse du cœur à l'endroit de tout ce qui n'est pas Dieu. Loin de là : elle consacre, en les grandissant et en les ramenant à Dieu, tous nos légitimes amours (1).

*
* *

Ainsi donc, la Charité, amour premier, répudie tout

(1) « Cum omnia bona humana ordinentur in beatitudinem aeternam sicut in ultimum finem, dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas... ; unde quod aliqui consanguinei diligant se invicem, vel aliqui concives, vel simul peregrinantes, vel quicumque tales, potest esse meritorium et ex caritate » (*Quaest. disp. De Caritate*, q. 1, art. 7). — « Tenemur in speciali aliquos diligere et eis prodesse, qui nobis aliqua alia amicitiae ratione conjuncti sunt : nam omnes aliae licitae dilectiones sub caritate comprehenduntur » (ibid., art. 8).

amour contraire. Quant aux amours qui ne lui sont pas contraires, elle les dépasse, puis se les subordonne et les absorbe.

Au surplus, la Charité, amour de Dieu, dévoue toute notre activité au service de Dieu.

Toute action procède d'un amour. Car il n'y a pas d'action qui ne soit commandée par la convoitise d'un bien dont cette action même doit entreprendre la conquête. Viser une fin dans son action, c'est aimer le bien que représente cette fin; et plus l'amour est fort et ardent, et plus l'action qui en sort est ferme, spontanée et enthousiaste. Cette connexion de l'amour et de l'action est la loi rythmique de toute l'activité humaine (1).

La Charité est en nous un amour qui vise ce bien ineffable : Dieu. Aimant Dieu dans l'amitié, nous désirons pour Lui toute la perfection de la béatitude qu'il mérite, tout le bien infini qui est le sien.

En effet, que veut l'amitié? Nous aimons nos amis, c'est-à-dire que nous sommes en perpétuelle activité pour leur plaire et les servir. Nous nous dévouons à leurs intérêts; nous nous prodiguons pour les préserver des embûches qui pourraient les menacer. Rien ne nous paraît difficile quand il s'agit de promouvoir, d'augmenter, d'amplifier — et nous voudrions que ce fût à l'infini — tout ce qui est pour eux succès et félicité (2). Nous sommes prêts à tout sacrifier pour ceux que nous aimons, même à donner notre vie; et, au dire de Notre-Seigneur, « il n'y a pas de plus grande preuve d'amour ».

(1) « Omne agens agit propter finem aliquem. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore » (I^{a} II^{ae}, q. 28, art. 6).

(2) « Proprium amicitiae est... velle et facere bonum amico » (*Contra Gentes*, lib. IV, cap. 21).

Si donc l'amour d'amitié développe une intense activité au service du bien de l'ami, l'amitié de la Charité devra développer, dans l'âme, la ferveur du dévouement et du sacrifice. Cette affection, comme toute affection, appelle sa preuve, qui est l'action, l'activité déployée au service de Dieu. La Charité veut essentiellement que toutes choses tournent au bénéfice de Dieu, à l'approbation et à la complaisance de Dieu. Développer la suprême perfection possible de toute l'activité pour le bien de Dieu et en plein accord avec sa volonté : tel est l'exigeant attrait de la Charité. Nous aimons quand nos actes prouvent l'amour. La Charité sera donc action, et action au service de Dieu bien-aimé.

Et voici que cet amour premier de la Charité déployant toute notre activité au service de Dieu, donne à cette activité son impérieuse et joyeuse animation. Tout ce qui est fait par amour est fait avec fermeté, spontanéité, zèle et allégresse (1).

Avec fermeté. Lorsqu'on aime, on est fixé inébranlablement dans son attrait ; car un amour fort ne se laisse pas aisément entamer, il résiste à tous les coups. De même, la Charité nous donne pour Dieu un amour inébranlable, qui subit, invulnérable, les assauts et la compétition d'autres amours en nous : amour du moi, de l'animalité, de l'orgueil, de l'égoïsme, de la sensualité. L'amour met une stabilité dans la persévérance même des actes et des manifestations de l'amour.

Avec spontanéité. L'amour ne tergiverse pas ; il ne discute pas, il est intuitif et rapide ; il a la décision, le coup d'œil, l'à-propos immédiat ; il va droit au but. Dans la

(1) « Ea quae ex amore fiunt, et firmiter et prompte et delectabiliter fiunt » (*Quaest. disp. De Caritate*, q. 1, art. 2).

Charité, la conscience éprise de Dieu voit clairement, rapidement, ce que réclame la volonté divine ; pas d'hésitation, ni de raisonnement tortueux ; mais le franc jeu, l'allure droite, le tout ou rien, les sacrifices immédiats, les renoncements complets, les courages tout de suite armés et résistants.

Avec allégresse. Ce qui est aimé nous promet la joie, quand même à conquérir le bien aimé nous devrions passer par la peine et les affres du sacrifice. Sans doute, ce n'est pas la joie de la possession, mais c'est de la joie tout de même puisque c'est la joie de l'espérance. Les peines que nous nous imposons pour nos amis nous paraissent légères ; et pour eux, nous nous astreignons à des œuvres pénibles. Il y a des amours qui rencontrent la joie dans la peine et les sacrifices qu'ils sont obligés de traverser pour le service des êtres aimés. Une mère n'est-elle pas joyeuse dans les fatigues et les souffrances qu'elle endure pour son enfant? Les martyrs ne triomphaient-ils pas dans les supplices ? L'apôtre, missionnaire de l'amour de Dieu, se plaint-il des âpretés et des privations que lui apporte souvent l'exercice de son apostolat?

Enfin, celui qui aime est rempli de zèle, de ce zèle qui est la dernière manifestation de l'amour fort dans l'activité qu'il déploie au service de l'être aimé. Comment aimer et par conséquent se donner, se prodiguer et se sacrifier pour assurer à l'être aimé bien et bonheur, sans éprouver tristesse de ce qui menacerait cette félicité ou seulement viendrait contredire la volonté de l'ami? D'où le zèle à défendre l'ami, à le protéger, à supprimer toute contradiction pénible, toute parole offusquante, tout acte d'inimitié. L'ami de Dieu s'attriste spontanément de tout ce qui offense l'honneur et la volonté de Dieu. D'où son ardeur enflammée à combattre l'ignorance, à convertir les pécheurs, à

secouer l'oubli et l'indifférence, à réprimer le mal, à prêcher sans relâche le divin amour (1).

*
* *

La Charité surnaturelle harmonise les affections de notre cœur et elle les tourne à aimer Dieu. Elle n'est impitoyable qu'à celles qui offenseraient l'amour premier que nous devons à Dieu. En concentrant ainsi toutes les ferveurs de notre âme, elle devient, au centre de nous-mêmes, une source de magnifique activité, une source impétueuse et jaillissante qui draine toutes nos énergies et les pousse au service de Dieu. Ainsi, elle élève et unifie tous les mouvements de notre cœur; elle rassemble en un seul courant et ennoblit, jusqu'à en diviniser le but, toutes nos actions.

Le Saulchoir.

Fr. H.-D. Noble, O. P.

(1) « Amor amicitiae quaerit bonum amici : unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si quae dicuntur vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet. Et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quae sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur » (I^{a} II^{ae}, q. 28, art. 4).

Le mystère de la souffrance

I. — La loi de souffrir.

La croix du Seigneur est le livre de toute science, l'abrégé mystérieux de l'Évangile et de la doctrine chrétienne.

En elle, je lis la profonde déchéance de la race humaine et sa merveilleuse renaissance; le mal du péché, et le bonheur d'une faute qui a mérité d'avoir un tel et si grand Rédempteur; les exigences redoutables de la justice divine et le prix infini des âmes; en elle, le secret tenu caché aux siècles d'autrefois, revélé à la plénitude des temps : la charité éternelle et miséricordieuse du Père, qui a tant aimé le monde, que de lui donner son Fils unique (1), afin de se faire des fils d'adoption; l'obéissance du Seigneur aux décrets providentiels, avec le touchant cortège de ses vertus, si divinement achevées : de son humilité, de sa patience, de sa douceur; la dilection très particulière qu'il ressentit pour chacun des pauvres pécheurs : « Il m'a aimé, et il s'est livré pour moi (2) »; sur toutes choses, sa charité filiale, sa royale majesté et sa grandeur sacerdotale, sa divine puissance; la gloire encore et l'héritage qu'il a conquis pour l'éternité, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, l'Église née de ses plaies et fruit de sa mort; tous les biens

(1) Cf. Joan., III, 16. — (2) Gal., II, 20.

surnaturels se débordant de là sur l'humanité rachetée : le salut, et la vie, et la résurrection, les vertus héroïques et la perfection de la sainteté, l'infusion de la suavité d'en haut et la joie de l'esprit, la clarté sans fin dans la vision de Dieu ; en la croix, je lis tout l'ordre du plan divin, toute l'économie de notre salut, tout le mystère du Christ.

En la croix je lis également la nécessité et le devoir de souffrir.

Christo confixus sum cruci (1), s'écriait saint Paul. Il est vrai : par la communion de la foi, j'ai été crucifié avec le Christ et bénéficie de son sacrifice. Mais cette foi ne serait ni sincère ni efficace, si elle n'agissait intérieurement, pour me conformer à lui. Il faut que je puisse poursuivre, avec l'Apôtre : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi (2) », dans la plénitude de son esprit et la vérité de ses mystères. Quelle chimère, de prétendre à être chrétien, sans reproduire le Christ ! Il doit vivre en moi, c'est-à-dire qu'il y veut être crucifié et mourir de nouveau : « Mon enfant, je n'ai pas moins besoin de ta patience que de ton amour. Voudrais-tu que j'aie donné tout mon sang, sans que tu donnes au moins des larmes ? (3) Ne rougis pas de ma croix. Et ce serait en rougir, que de s'étonner de la souffrance, de s'en scandaliser, de la refuser. J'ambitionne de pâtir en toi. Laisse-moi compléter dans ta chair ce qui manque à ma Passion. Il y manquerait quelque chose de considérable si je ne souffrais dans tous les membres de mon corps mystique, comme j'ai enduré dans toutes les parties de mon corps naturel (4). Non que son

(1) Gal., II, 19.
(2) Ibid., 20.
(3) Cf. PASCAL, *Pensées*, Le mystère de Jésus.
(4) Cf. BOSSUET, *Carême des Carmélites*, Sermon sur les souffrances, 1er point.

mérite n'ait été infini; mais il ne sera appliqué que moyennant cette condition, soit à toi-même, soit aux autres membres de l'Église par ton ministère. »

Oui, grandeur personnelle et fécondité d'apostolat, tout est dans la croix, tout consiste à mourir. Notre-Seigneur en a promulgué à ses disciples la loi générale, dans le même endroit où il affirmait la valeur sans limite de son sang versé : « En vérité, en vérité je vous le dis, si le grain de blé tombé en terre ne meurt, il reste seul; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. Celui qui aime sa vie la perdra, et celui qui hait sa vie en ce monde la conserve pour la vie éternelle. Si quelqu'un veut être mon serviteur, qu'il me suive; et là où je suis, là aussi sera mon serviteur (1). »

S'il est un privilège dans la vie chrétienne, c'est celui d'une plus grande souffrance. Qui s'en étonnera désormais? Plus on approche du Seigneur Jésus, et plus le sort est semblable. Lorsqu'une fois il est sûr de ses amis, il cesse pour tout de bon de les ménager. C'est alors qu'il prend sa couronne d'épines et la pose sur leur tête, et qu'il les charge de sa croix. La nature, les hommes et le démon paraissent, à de certaines heures, ligués, pour leur faire la guerre. La violence et l'injustice se déchaînent contre eux : car l'on ne ressemble vraiment au Christ que du jour où l'on souffre ce que l'on n'a pas mérité. Mais qu'est-ce qui peut égaler la clarté dévorante de son regard divin sur nos misères profondes, et le poids insoutenable de sa « sainteté de justice »? « Il n'appartient qu'à Dieu seul d'aller chercher l'âme jusque dans son centre. Le passage en est fermé aux attaques les plus violentes des créatures. Dieu seul se l'est réservé; et c'est par là qu'il la

(1) Joan., XII, 24-26.

prend, lorsqu'il la veut renverser par les fondements (1). » De l'extérieur, la souffrance gagne jusqu'aux moelles. Percée de toutes parts et transie de douleurs, l'âme endure alors, nous dit-on, une véritable agonie, laquelle imite de loin l'agonie de Notre-Seigneur et ses délaissements ineffables.

L'histoire des saints nous offre de cette doctrine une peinture vivante. Tous témoins du Christ, ou par la mort violente ou par leurs travaux, « quels tourments n'ont-ils pas soufferts afin de parvenir indemnes à la palme du martyre (2) », quelles afflictions n'ont-ils pas surmontées pour atteindre aux sommets de la charité! Il faut écouter la grande voix de l'Apôtre, décrivant, avec des paroles inoubliables, les épreuves des prophètes et des juifs fidèles : « Les uns ont péri dans les tortures, refusant la délivrance, afin d'obtenir une résurrection meilleure; d'autres ont subi les moqueries et les verges, les chaînes de plus et les cachots; ils ont été lapidés, sciés, éprouvés; ils sont morts par le tranchant de l'épée. Ils ont erré de-çà et de-là, couverts de peaux de brebis et de peaux de chèvres, dénués de tout, persécutés, maltraités, eux dont le monde n'était pas digne (3). » Aussi bien, ces traits pourraient-ils passer pour une prophétie des martyres du Nouveau Testament (4); et saint Paul ne parle guère d'autre sorte des labeurs et des peines qui font la trame de la vie apostolique, de la sienne. « Dans les nécessités et les détresses, sous les coups, dans les prisons, au travers des émeutes,

(1) Bossuet, *Carême des Carmélites*, Sermon pour le Vendredi saint, III^e^ point.

(2) *Comm. plur. mart.*, ant. ad Laudes.

(3) Hebr., XI, 35-38.

(4) De fait, la liturgie utilise tout ce passage comme épître des saints Fabien et Sébastien, au 20 janvier.

parmi les travaux, les veilles et les jeûnes (1) », échappant du naufrage pour tomber en d'autres périls, il va, portant toujours avec soi dans son corps la mort de Jésus (2), glorieux de ses plaies multipliées, comme de stigmates ineffaçables qui sont la marque sur lui de son Seigneur tant aimé (3). Saint Jean Chrysostome a dit : « Le cœur de Paul était le cœur du Christ (4). » Mais ce visage pâli, ces yeux souffrants, tout ce corps labouré par les coups... en vérité se trouvera-t-il jamais une image plus achevée du Crucifié?

« Nombreuses sont les tribulations des justes (5). » Par là même, ils nous prêchent la loi de souffrir. Toutefois, combien nous paraissent-ils plus éloquents, lorsque nous les voyons, eux qui possédaient l'intelligence du christianisme, aimer, et désirer, et réclamer la croix! O Dieu, vous êtes un Maître qu'il faut suivre dans la douleur et dans la mort. Mais c'est par où vous ravissez les grands cœurs. Dans vos épines et votre gibet, dans vos angoisses et vos humiliations, vous avez mis vos parfums, vos parfums de myrrhe. Et les saints ont couru à leur odeur, et ils ont embrassé inséparablement ce dont la nature éprouve le plus d'horreur.

Quelle impétuosité d'amour emporte les saints vers la croix! Quelle tendresse naïve pour en parler! Quelle poésie pour la chanter! Quelle énergie, quel feu, pour en réclamer le bienfait! Saint Ignace d'Antioche supplie les Romains de ne rien tenter pour lui épargner la mort : « C'est de grand cœur que je meurs pour Dieu. Je vous en prie, pas de bienveillance intempestive. Laissez-moi devenir la pâture des bêtes, par lesquelles on peut gagner Dieu. Je suis le froment de Dieu, et je suis moulu par la dent des

(1) II Cor., VI, 5. — (2) Cf. Ibid., X, 4. — (3) Cf. Gal., VI, 17. — (4) *Hom. XXXII in Epist. ad Rom.*, 3. — (5) Ps. XXXIII, 20.

bêtes, pour devenir le pain très pur du Christ... Le moment de naître approche pour moi. Frères, épargnez-moi; ne m'empêchez pas de vivre... Laissez-moi arriver à la pure lumière... Laissez-moi imiter la Passion de mon Dieu. Si quelqu'un le porte dans son cœur, qu'il comprenne mon désir, et qu'il ait compassion de moi, sachant ce qui me presse (1). »

Mais l'ardente brièveté de la jeune vierge Thérèse ne le cède pas aux effusions pathétiques du sublime pontife :

Ta voix trouve écho dans mon âme :
Je veux te ressembler, Seigneur.
La souffrance, je la réclame;
Ta parole de flamme
Brûle mon cœur (2).

Voilà le véritable esprit du Christ, « esprit vigoureux, qui se nourrit de douleurs et fait ses délices des afflictions (3) ». Il faut enfin se dessiller les yeux, et dissiper l'illusion pratique qui nous fait si aisément concevoir une vie exempte de pâtir. La croix est la part de notre héritage : on n'est pas chrétien si on ne l'accepte; on n'est pas parfait si on ne l'aime; on n'est pas saint si on ne la réclame.

II. — La souffrance, pur moyen et instrument de la vie surnaturelle.

Le lien de la souffrance et de la vie surnaturelle serait-il donc essentiel? leur union, de nécessité absolue? Certainement non. Les preuves en abondent, décisives, évidentes.

D'abord, la seconde est loin de suivre toujours la pre-

(1) *Epist. ad Rom.*, IV, 1 ; VI, 1-3.
(2) Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, *Poésies*, J'ai soif d'amour.
(3) Bossuet, Sur les souffrances, 1er point.

mière et de se mesurer sur elle. Les damnés, au milieu de leurs éternels tourments, demeurent éternellement obstinés dans leur péché. Sur terre que de gens pâtissent, qui n'en deviennent pas meilleurs : « *Perdidistis utilitatem calamitatis*, disait saint Augustin aux Romains frivoles de son temps, *et miserrimi facti estis, et pessimi permansistis* : Vous avez perdu le profit du malheur : vous avez touché le fond de la misère, et vous êtes restés mauvais comme vous étiez! (1) » Combien en est-il, hélas! qui souffrent, ainsi que les damnés, dans la révolte et le désespoir!

De plus, la vie surnaturelle, à l'origine, exista sans la souffrance. Voyageur aussi bien que nous et pèlerin de la cité des cieux, le premier homme y devait monter par des chemins d'allégresse. Outre la grâce dans laquelle il avait été créé, la magnificence divine s'était plu à l'orner de la dot splendide des dons préternaturels. Tant qu'il garda la fraîcheur nouvelle de sa première innocence, il n'était sujet ni à la concupiscence, ni à la souffrance, ni à la mort. De même que son esprit était soumis à Dieu, ses sens l'étaient à son esprit; et les forces physiques et chimiques de son corps obéissaient elles-mêmes à une vertu infaillible d'ordre et de conservation. Il dominait encore sur le reste des créatures, roi pacifique d'un monde inoffensif. Le péché vint tout dévaster.

Tels sont les faits. Et certes, le fait ne constitue pas le droit. Les privilèges merveilleux du paradis terrestre n'étaient pas exigés par l'élévation de l'homme à l'état surnarel : on a d'autant moins de peine à le concevoir, que Dieu, en nous rendant son amitié, nous a laissés en proie aux déchirements des convoitises, à la souffrance et à la mort,

(1) *De civ. Dei*, l. I, c. XXXIII.

à la lutte laborieuse et continuelle contre les êtres vivants et les éléments de la nature.

Il est toutefois une grande doctrine de saint Thomas qui ouvre à la pensée des horizons immenses.

Le genre humain souffre de peines diverses, corporelles et spirituelles. Parmi les corporelles, la principale est la mort, à laquelle toutes les autres tendent et s'ordonnent; parmi les spirituelles, c'est la débilité de la raison, qui lui rend si malaisées la connaissance du vrai et la domination sur les appétits inférieurs. Ces peines sont naturelles, dira-t-on. Le corps humain, composé de principes contraires, porte en son sein la guerre et la dissociation : il est nécessairement corruptible; l'appétit sensitif court fatalement aux délectations sensibles, qui se trouvent parfois en opposition avec la raison; l'intelligence, pauvre d'abord de toute connaissance actuelle et devant conquérir pied à pied son domaine, rencontre des difficultés inévitables, pour atteindre à la science de la vérité. Pourtant, à bien considérer les choses, et supposé la Providence divine, qui est maîtresse d'harmonie, la raison seule montrerait avec assez de probabilité que Dieu se proposait, en unissant dans l'homme une nature supérieure à une nature inférieure, la domination de la première sur la seconde, et que, si quelque défaut la rendait impossible, il y eût surnaturellement suppléé. Si bien que les déficiences actuelles seraient, en dehors de toute révélation positive, un signe de déchéance et la preuve d'une faute originelle (1).

Telle était donc, du seul point de vue de la raison, et même si l'économie surnaturelle n'eût jamais existé, la convenance des dons extraordinaires qui firent à l'innocence de nos premiers parents une si royale parure. Mais

(1) Cf. *Contr. Gent.*, IV, LII; *Sum. Theol.*, I^{a} II^{ae}, q. 85, a. 6; I^{a}, q. 97, a. 1.

combien cette dispensation divine paraîtra-t-elle plus convenable encore, si l'on songe à quelles hauteurs la grâce élevait l'homme au-dessus de la nature! Au reste, Dieu n'agit pas en vain. La sagesse infinie de ses desseins autorise à conclure du fait à des accords secrets et profonds. La vie surnaturelle se déployant, à l'origine, sans le moindre obstacle et dans un bonheur sans mélange; la souffrance faisant irruption par la blessure qu'y ouvre le péché : quel jour, mystérieux il est vrai, mais par trop de profondeur, se répand de là sur le problème qui nous occupe!

Voici un autre mystère, ou plutôt une autre lumière.

Nous gémissons d'un équilibre rompu, d'une harmonie brisée. Mais considérons la semence divine qui est en nous, comme elle travaille activement à restituer l'ordre primordial. Du même mouvement qui la porte vers sa pleine croissance, elle poursuit, elle expulse la souffrance, ou du moins la transfigure, ce qui est, en vérité, une manière encore de la diminuer.

Une première évidence, c'est que la charité, en prévenant le péché, prévient aussi toutes les douleurs que nos fautes personnelles ne manqueraient pas d'ajouter à la déchéance originelle.

Puis, complaisance du Bien infini, elle déprécie d'étrange sorte les biens créés, et diminue pour autant la douleur d'en être privé. Que de choses la sainteté grandissante néglige et ne sent même plus! Il y a dans la charité une extraordinaire puissance d'oubli ; semblable à Dieu, qui rejette au néant le péché pardonné, elle va jusqu'à ensevelir pour jamais les offenses et les torts d'autrui, assurant du même coup la tranquillité et le bonheur.

Mais quoi! Elle possède une délectation essentielle, et la joie et la paix en émanent sans cesse. Est-il étonnant, dès lors, qu'elle répande sur toutes choses les fleurs, les par-

fums, les saveurs de suavité? Elle adoucit, embellit tout; elle rend tout aimable, et la souffrance même. Il est véritable, le joli mot de saint Augustin : « *In eo quod amatur, aut non laboratur, aut et labor amatur* : Le labeur s'arrête sur le seuil de la charité; ou, s'il reste pour lui quelque place en ce béni royaume, le labeur est aimé (1). » Mais une peine qui est aimée perd dans cette mesure sa raison de peine (2); si quelqu'un s'aigrit de la souffrance, il ne connaît pas la charité.

Le beau secret, que d'aimer !

Ce fut celui des saints, nous le savons. De là, leur joie indéfectible. Elle surabonde au milieu de leurs tribulations. « De même que l'âme du Seigneur, dans la douloureuse étreinte de l'abandon de son Père, allait jusqu'aux extrêmes frontières de la douleur et de la mort, et cependant portait en elle une inénarrable source de joie..., ainsi les vrais serviteurs de Dieu boivent au calice du Seigneur et, après lui, s'enivrent tout à la fois de félicité et de douleur (3). »

De là encore, leur conviction tranquille et inébranlable de la douceur du christianisme, qu'ils ont si bien éprouvée.

Un jour, au désert égyptien de Diolcos, Cassien et Germain proposent leurs difficultés à l'abbé Abraham. D'une part, des voies dures et des persécutions, de l'autre, un joug suave et un fardeau léger; la religion de la croix, et la religion de l'aisance allègre : le moyen de résoudre une telle antinomie? Et le vieillard de répondre, à la manière toute franche des anciens Pères : « La parole de notre Seigneur et Sauveur est parfaitement vraie; le témoignage de

(1) *De bono viduitatis*, XXI. Comparer, pour la doctrine, *Serm.*, LXX, III.

(2) Cf. *Sum. Theol.*, I^{a} II^{ae}, q. 87, a. 6.

(3) M^{me} L'ABBESSE DE SAINTE-CÉCILE, *La vie spirituelle et l'oraison*, c. I.

l'expérience peut nous en fournir une preuve facile... Quelle privation pourra bien attrister celui qui reconnaît que tout ce que les autres peuvent lui ravir ne lui appartient pas?... Quel labeur, quel ordre, si dur qu'il soit, de son ancien pourra troubler dans sa tranquillité de cœur celui qui, n'ayant point de volonté propre, va au-devant de ce qui lui est commandé, non seulement avec patience, mais avec joie?... Quelles injures, quelles persécutions pourront effrayer, mais plutôt quel supplice pourra ne pas réjouir celui qui, parmi les coups, sans cesse avec les apôtre exulte et souhaite d'être jugé digne de souffrir l'opprobre pour le nom du Christ? Que si le joug du Christ ne nous paraît ni léger ni suave, il n'est que juste de l'attribuer à notre résistance opiniâtre (1). » En d'autres termes, tout est lourd et pénible au cœur sans amour qui n'a de chrétien que le nom ; tout est aimable et d'un goût exquis à la charité généreuse.

Saint Benoît fait une semblable leçon au novice qui franchit la porte de son monastère, avec la différence d'une bonté plus profonde et plus sereine, et, à vrai dire, inimitable. Lui, qui ne veut pas que personne soit triste dans la maison de Dieu (2), enseigne tout d'abord à mesurer d'un regard tranquille la part de sacrifices que comporte la vie parfaite. Que l'on ne s'effraye pas des premières rigueurs ! La félicité est proche ; elle inondera toute l'existence du moine : « A mesure que l'on avance dans la vie et les bonnes mœurs, le cœur se dilate, et l'on se met à courir la voie des préceptes de Dieu avec une ineffable douceur d'amour (3). »

De là, enfin, l'optimisme invincible de ces cœurs magnanimes, leur certitude de la victoire gagnée, leur enthousiasme débordant. Opprimés, ils ne sont pas écrasés ; dans

(1) *Coll.*, XXIV, XXII-XXIV. — (2) Cf. *Reg.*, XXXI. — (3) *Ibid.*, Prol.

la détresse, ils ignorent le désespoir : mais en toutes les épreuves, ils sont plus que vainqueurs par Celui qui les a aimés (1). L'existence terrestre s'éclaire déjà pour eux de l'aube prochaine de la gloire éternelle. L'heure vient, en effet, que la vie surnaturelle, étalant ses splendeurs dans la clarté sans ombre de l'au-delà, ne laissera plus subsister de la souffrance que des souvenirs à jamais heureux. Que dis-je? L'espérance des saints s'élance d'un bond jusqu'au terme de toutes choses, et salue d'avance, avec des accents inspirés, le dernier et définitif triomphe de la vie sur la mort, à la fin des temps. Porte douloureuse de l'éternité, celle-ci doit être effacée à son tour. « Lorsque ce corps corruptible aura revêtu l'incorruptibilité, et que ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole qui est écrite : La mort a été engloutie par la victoire (2). »

Sera-t-il permis, après d'aussi grandes perspectives sur la lutte de la souffrance et de la vie surnaturelle, de faire intervenir la froide raison? Oui, si, portant le débat du terrain des faits sur celui des essences, elle le finit d'une fois par les raisons dernières des choses.

Autant la souffrance resserre, autant la vie surnaturelle dilate. L'une replie naturellement sur soi, l'autre est toute vers l'objet divin. La première est déchéance et misère; la seconde, perfection de tout l'homme. D'un côté, privation et faim inassouvie; de l'autre, possession de Dieu, joie et paix. Là, un mal ; ici, le bien. Bref, et ce seul mot dit tout : la souffrance est souffrance, la vie surnaturelle est béatitude. La contrariété est radicale, essentielle. La béatitude imparfaite de la terre peut bien cohabiter avec sa rivale, elle le doit depuis la chute; mais sa nature est de la chasser ou de la vaincre par l'onction de l'amour, à

(1) Cf. II Cor., IV, 8 ; Rom., VIII, 37. — (2) I Cor., XV, 54.

mesure qu'elle s'achève, de la bannir tout à fait lorsqu'elle s'est muée en la béatitude parfaite du ciel.

Compagne de toute vie haute, et à la fois une ennemie condamnée à disparaître : le rôle de la souffrance ne va-t-il pas s'éclairer de cet étrange rapprochement?

En aucune façon elle ne saurait être une fin, puisqu'elle se confond si peu avec la seule vraie fin, puisqu'elle n'est pas un bien. Elle ne doit pas être aimée pour elle-même : *Nullus dolor amandus est* (1). Les saints ne l'ont aimée que parce qu'elle conduit à Dieu. Sa part, en effet, se réduit à celle d'un pur moyen, nullement désirable en lui-même, mais bon seulement d'une bonté relative, en tant qu'il conduit à la fin : toute sa bonté est une utilité. Et encore un moyen qui n'influe pas par soi et à titre de cause principale; mais un instrument, qui ne vaut que par la grâce et la charité au moins initiale. Un moyen enfin qui n'est pas toujours et en tout temps indispensable, car il se rencontre bien que l'on cesse de souffrir, sans pour cela cesser d'aimer.

Mais la souffrance, moyen entre les mains de la charité, en vue de la charité et de la béatitude parfaites; la souffrance, instrument de son effacement : se peut-il concevoir une plus entière défaite?

III. — Les utilités de la souffrance.

Il semble que l'on ne puisse mieux expliquer les utilités de la patience, qu'en la comparant avec la Passion du Christ, à laquelle elle nous conforme, et dont elle imite l'efficacité.

Celle-ci nous a sauvés, d'après l'enseignement de saint

(1) C'est la parole bien connue de saint Augustin, *Confess.*, l. III, c. II.

Thomas, par mode de mérite, par mode de satisfaction, par mode de sacrifice et par mode de rédemption (1) : le mérite venant le premier, et légitimement, parce qu'il est à la racine de toutes les autres valeurs.

La patience aussi opère notre salut d'abord par mode de *mérite*.

En même temps qu'il méritait pour lui-même, le Seigneur souffrant méritait pour ses membres; car, en vertu de la grâce capitale, ses actes leur appartiennent, de la même manière que les actes d'un autre homme en état de grâce appartiennent à cet homme. Il a mérité pour soi la résurrection glorieuse, l'ascension, la session à la droite du Père et la manifestation de sa divinité, la puissance judiciaire; il a mérité pour ses membres la résurrection de l'âme, l'entrée au ciel, le trône de sa royauté, le jugement des douze tribus d'Israël, la résurrection du corps au temps de la consommation.

Ce sont là des droits acquis : pour entrer en leur jouissance, il n'est que d'appartenir au corps mystique du Christ, par une foi vivante et efficace. Mais nul moyen, quant à nous, plus opérant de communier au Seigneur, que d'entrer en part de sa Passion : nous serons glorifiés avec lui, si nous souffrons avec lui (2). Non que la souffrance soit la cause du mérite. Ceci n'appartient qu'à la charité : quoi que nous fassions, le prix ne sera donné qu'à l'amour. Mais elle en fournit l'occasion. Plus l'œuvre est difficile, plus elle réclame d'effort, et plus elle suppose de charité. C'est là qu'est la victoire de la souffrance, son droit à la récompense. Une légère affliction, un moment d'épreuve : et aussitôt, l'onction de la vertu divine répandue par toute l'âme, l'esprit surnaturel accru, la vie pleine et débordante,

(1) *Sum. Theol.*, III^{a}, q. 48. — (2) Cf. Rom., VIII, 17.

la joie et la tranquillité; puis, une lumière d'immortalité jaillissant de nos plaies, un poids éternel de gloire au-delà de toute mesure (1).

A parler strictement, là s'arrête notre mérite : il est personnel et incommunicable. Toutefois, la charité, qui fait de l'Église un seul corps, établit entre tous les membres une communication si facile, qu'ils peuvent mériter les uns pour les autres du mérite de convenance, fondé, non sur la justice, mais sur l'amitié. Et il n'est pas douteux que, de ce chef, l'influence d'une seule âme qui sait souffrir et lutter ne soit parfois immense. Il existe, dans l'économie surnaturelle, une loi redoutable et glorieuse en même temps : le Seigneur semble vouloir se cacher derrière les instruments qu'il s'est choisis, et mesurer sur leur valeur l'efficacité de son action. Quelle fécondité spirituelle, que celle d'un saint Benoît ou d'un saint Bernard, d'une sainte Gertrude ou d'une sainte Thérèse! Mais on ne saura jamais bien en ce monde de quel poids ont pesé dans la balance de Dieu, pour la conversion des pécheurs et le progrès des justes, les labeurs des apôtres et des missionnaires, la chasteté des vierges et l'humilité héroïque des âmes cachées.

*
* *

La souffrance est encore le moyen par excellence de la *satisfaction*.

Satisfaire, c'est proprement offrir à l'offensé quelque chose qu'il aime autant et plus qu'il ne hait l'offense. Or, le Christ, en souffrant par charité et obéissance, a donné à Dieu plus que n'exigeait la compensation des offenses de tout le genre humain, à raison de la grandeur de la charité qui animait ses souffrances, de la dignité de sa vie,

(1) Cf. II Cor., IV, 17.

qu'il offrait comme satisfaction, de l'universalité et de l'immensité de ses douleurs (1). Toute misère, ou de coulpe, ou de peine, se trouve en droit effacée.

Cependant, notre patience coopère avec sa Passion de plus d'une manière.

Nous sommes assurés premièrement que Dieu punit souvent les grands coupables, afin de réveiller leur conscience endormie. L'histoire des conversions fameuses en présenterait maints exemples. Le pécheur, humilié sous la main qui le frappe, commence d'ouvrir les yeux; car, ainsi que Bossuet l'a si bien expliqué, « il y a dans le fond de nos consciences un certain sentiment de la justice divine, qui nous fait connaître manifestement que sous un Dieu si bon l'innocence n'a rien à craindre (2) ». Il s'écrie : « Vous êtes juste, Seigneur, et vos jugements sont droits (3). » Adorant cette justice qui le châtie, du même coup il la change en miséricorde. Son acte, quelque dépourvu qu'il soit de valeur pour la vie éternelle, a été conçu pourtant sous l'influence de la grâce actuelle; il est bon, il possède un certain mérite de convenance (4), il est satisfactoire, et il le dispose du moins à la justification.

De même, la douleur de l'attrition, qui constitue la disposition suffisante au pardon divin, moyennant le sacrement, revêt le caractère d'une véritable satisfaction : quel sentiment Dieu peut-il plus aimer dans le pécheur, que le regret de son péché? Bien mieux encore la contrition parfaite. Et la douleur en peut être si vive par extraordi-

(1) *Sum. Theol.*, III^a, q. 48, a. 2.
(2) *Carême des Carmélites,* Sermon sur les souffrances, II^e point.
(3) Ps. CXVIII, 137.
(4) Les théologiens l'appellent « mérite de convenance au sens large », pour le distinguer du « mérite de convenance au sens strict », lequel n'appartient qu'aux justes.

naire, que la satisfaction soit entière, et qu'il ne reste plus à l'âme ni faute ni peine.

Il est aisé de concevoir, après cela, que les souffrances des justes puissent être d'une grande valeur satisfactoire auprès de Dieu, qu'il s'agisse d'effacer les fautes vénielles, ou d'éliminer les faiblesses et les tendances défectueuses que laisse après soi le péché pardonné.

Dieu suit à leur endroit le même procédé que l'on vient de remarquer au sujet des pécheurs ; les épreuves de choix qu'il leur impose n'ont pour fin que de les conquérir. C'est parce qu'il les veut tout à soi, que ses représailles les saisissent avec une promptitude, une sévérité, bien faites pour surprendre des esprits vulgaires, et insensibles aux délicatesses de la vie surnaturelle comme aux exigences de l'infinie pureté ; que les négligences les plus vénielles sont immédiatement corrigées ; que sa main irrésistible et en apparence impitoyable dévaste toute propriété, brise les nœuds secrets qu'ils avaient formés avec les biens de ce monde, et les sèvre de tout ce qui leur faisait, sans qu'ils en eussent très nettement conscience peut-être, une agréable nourriture : « Ceux que j'aime, je les reprends et châtie (1) », dit le Seigneur ; et encore : « Mon fils, ne néglige pas le châtiment dont le Seigneur te corrige, et ne te laisse pas abattre, lorsqu'il te reprend ; car le Seigneur châtie celui qu'il aime, il frappe de la verge tout fils qu'il reconnaît pour sien (2). » L'opération ne laisse pas d'être fort sensible : « *Non relinquitur sine dolore*, écrit finement saint Augustin, *quod cum delectatione retinetur* : on n'abandonne pas sans douleur ce que l'on retenait avec délices (3). » Mais souffrance bénie, si nous sommes assez sages pour

(1) Apoc., III, 19.
(2) Prov., III, 11-12 (LXX) ; cité par Hebr., XII, 5-6.
(3) *De serm. Domini in monte*, l. I, c. III.

la mettre à profit. C'est la compensation qu'exigeait la justice divine. Celle-ci est désormais satisfaite. *Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies* (1). Non, Dieu ne méprise point le cœur contrit et humilié de cette sorte ; mais, au contraire, il se penche vers lui avec amour, et lui fait savoir par de secrets avertissements que leur amitié ne connaît plus désormais de séparations. La souffrance, acceptée avec courage, dans la loyauté d'une âme qui veut sincèrement réunir tous ses désirs en Dieu, a tout effacé, tout purifié, tout guéri ; elle a cautérisé même les blessures qui demeuraient de la faute originelle, et donné une trempe solide pour les combats futurs.

Il va sans dire, du reste, que nos satisfactions volontaires, pour ne posséder point la même efficacité que celles dont la Providence a fait choix elle-même, produisent néanmoins des résultats semblables.

La satisfaction du juste présente encore l'avantage d'éteindre la dette de peine.

Qui communierait pleinement à la vertu de la Passion serait libre de souci à cet égard. Tel est le cas du néophyte adulte qui s'est présenté au baptême avec les dispositions convenables. C'est que par l'eau et l'Esprit, l'homme meurt au péché et renaît à une vie nouvelle : il a participé si totalement aux satisfactions du Christ, qu'il n'a plus à en offrir de personnelles (2).

Mais dans la pénitence, cette participation se mesure aux actes du pénitent, qui forment la matière du sacrement. Or, ceux-ci seront presque toujours imparfaits par quelque endroit. Et c'est pourquoi il restera une dette de peine à solder. A plus forte raison en va-t-il de même pour les péchés remis en dehors des sacrements. La satisfaction que

(1) Ps. L, 19. — *Sum. Theol.*, III^a, q. 49, a. 3, ad 2 ; *In Rom.*, XI, 29.

la justice divine réclame sera l'effet d'une grâce coopérante, en tant que l'homme, aidé du secours divin, supportera patiemment les épreuves de cette vie. Les indulgences mêmes, dont l'Église se montre si maternellement prodigue, ne se gagnent point sans quelque bonne œuvre plus ou moins onéreuse.

Ce n'est pas tout encore. L'on n'a traité jusqu'ici que le point de vue individuel; mais l'efficacité de nos satisfactions déborde par delà.

C'est la doctrine catholique, que le juste peut satisfaire en toute rigueur pour les autres quant à la dette de peine, pourvu qu'ils soient en état de grâce. L'application des indulgences aux âmes du Purgatoire a-t-elle un autre fondement? Et chacun ne sait-il pas que le trésor où l'Église va puiser ces indulgences consiste, non seulement dans les satisfactions infinies de Notre-Seigneur, mais encore en celles de Notre-Dame et des saints?

De plus, la patience des justes est propitiatoire et expiatoire, c'est-à-dire qu'elle apaise la colère de Dieu et le rend favorable au pécheur, puis l'incline à pardonner. Aussi bien, Notre-Seigneur nous a fait connaître son procédé, qui consiste à prendre sur les forts de quoi faire largesse aux faibles. On lit, par exemple, dans les *Révélations* de sainte Gertrude, ces paroles : « Mon âme éprouve en elle tant de complaisance, qu'il m'arrive souvent, lorsque je suis offensé par les autres, de me reposer doucement sur elle, en l'affligeant de quelque peine du corps ou de l'esprit; ce qu'elle accepte en union de ma Passion avec tant de gratitude, et supporte avec tant de patience et d'humilité, qu'apaisé tout à coup, je pardonne pour son amour à d'innombrables pécheurs (1). » Ici, il est vrai, l'on ne sau-

(1) L. I, c. III.

rait plus songer à une stricte substitution, qui est le privilège unique du Seigneur ; et l'on dirait plus justement qu'une telle patience opère par mode de mérite, plutôt que par mode de satisfaction. Toutefois, l'acte est substantiellement satisfactoire, et le langage aussi bien que le sentiment chrétien y voit une réparation faite à Dieu, en faveur du pécheur qu'il s'agit de convertir.

Il est enfin une satisfaction qui ne regarde directement que Dieu, et ne se propose comme but premier que de réparer son honneur ; elle est commandée immédiatement par la vertu de religion. Puisque un si grand nombre d'ingrats outragent l'amour miséricordieux, ne faut-il pas que d'autres s'offrent aux torrents de cet amour repoussé et qui semble ne se pouvoir pas contenir, qu'ils conçoivent la noble ambition de devenir un paradis de délices où le Seigneur de toutes choses repose ses regards, un royaume dont il soit l'unique et bien-aimé souverain ? Pensée profonde autant que délicate, où revit l'intention première du Christ lui-même dans sa Passion.

Quelle carrière immense s'ouvre donc à la souffrance chrétienne et à l'esprit de réparation ! Celui-ci paraît avoir considérablement diminué aux âges modernes ; mais ç'a été de pair avec le véritable esprit du christianisme. Et l'on comprend que la Providence, soucieuse de ne point laisser s'oblitérer des notions aussi fondamentales, ait suscité, pour compenser ce déficit, des âmes d'élite, qui ne fissent profession que d'être réparatrices.

*
* *

En troisième lieu, la souffrance est un *sacrifice* à Dieu.

Le sacrifice se définit un acte extérieur de religion, par où la créature reconnaît que Dieu est le souverain Seigneur de toutes choses, et que tout est devant lui comme s'il n'était pas. D'une part, un acte intérieur d'adoration, qui fait toute la valeur du sacrifice ; d'autre part, une expression symbolique de ce sentiment intérieur de totale dépendance. Et cette expression consiste en l'oblation d'une chose qui est à nous, soit un bien du corps, son être ou son bien-être, soit un bien extérieur. Seulement, il faut que sur l'offrande soit exercée une certaine action qui en fasse quelque chose de sacré ; mieux encore, qui la détourne de son usage ordinaire, afin de la mettre à la disposition de Dieu ; et, pour atteindre enfin ce qu'il y a de plus propre et caractéristique dans le sacrifice extérieur, qui ne la laisse pas à son intégrité : car rien ne rendra sensible le sacrifice intérieur et le dessaisissement total, aussi bien qu'une certaine destruction (2). Tel est le sacrifice strictement dit. En outre, toute œuvre inspirée par la vertu de religion mérite, en un sens large, l'appellation de sacrifice.

C'est une vérité de foi, que Notre-Seigneur a offert, sur l'autel de la croix, un vrai et propre sacrifice, par lequel Dieu fut, au nom de l'humanité pécheresse, très parfaitement adoré, remercié, apaisé et pressé de nous départir ses largesses ; prêtre dès le premier instant de sa conception de par l'onction de la divinité, sa première raison d'être était l'accomplissement de cet acte essentiel du sacerdoce et de la religion : c'est pour cette heure qu'il est venu.

Prêtres aussi en vertu de leur baptême, les chrétiens auront-ils une autre raison d'être principale, que d'offrir derechef le sacrifice du Seigneur et d'y mêler le leur ?

Ils feront leur propre sacrifice en bien des manières, depuis l'holocauste parfait de la profession religieuse, jus-

(2) Cf. *Sum. Theol.*, II^a II^{ae}, q. 85-86 ; I^a II^{ae}, q. 102, a. 3.

qu'à la modeste aumône et à l'acte de vertu le plus simple ; jamais mieux que dans la souffrance. Un corps meurtri ou consumé par la maladie, un cœur blessé et anéanti, présentés en vertu d'une participation au sacerdoce du Christ, en union avec le sacrifice du Christ, sur l'autel qui est le Christ, feront monter vers le ciel un encens d'adoration profonde, un encens d'action de grâces et de propitiation, un encens qui ouvrira le cœur de Dieu, et lui fera verser sans mesure la plénitude de sa vie dans l'âme altérée, des grâces sans prix sur tous les autres membres du Christ.

*
* *

La souffrance, enfin, nous sauve par mode de *rédemption*.

La loi de Dieu a pour effet de nous rendre libres ; le péché, sous des apparences d'émancipation, nous fait esclaves, et de lui, et du démon. « Celui qui commet le péché, est esclave du péché (1) », déclare le Seigneur ; et saint Pierre : « On est esclave de celui à qui on se laisse vaincre (2). » De plus, il nous crée une sorte de servitude à l'égard de la justice divine, par la dette de peine.

Notre Seigneur et Sauveur a délié cette double chaîne, en se faisant notre rançon : la satisfaction surabondante de sa Passion fut comme le prix qu'il versa pour notre liberté. Mais dans la mesure où nos souffrances contribuent à la satisfaction, elles sont également rédemptrices. Aussi bien ces choses ont été dites naguère en termes équivalents : satisfaction et rédemption se touchent de si près, qu'il était quasi impossible de traiter explicitement de la première, sans la montrer dans son efficacité libératrice,

(1) Joan., VIII, 34. — (2) II Petr., II, 19.

soit pour nous-mêmes, soit pour nos frères dans le Christ pour les pécheurs et les infidèles.

Elle est donc autorisée par la doctrine, l'appellation dont on décore parfois les saints, de rédempteurs subordonnés : tandis qu'ils s'élèvent en leurs ascensions merveilleuses, ils méritent encore, par leur communion très intime au mystère de la Passion du Christ, d'être les instruments de sa grâce et ses puissants coopérateurs pour son œuvre de réparation totale, et de l'honneur de Dieu, et de l'humanité déchue. Titre glorieux; titre enviable, et auquel tous les cœurs généreux sont invités de prétendre!

Mais bienheureuse souffrance, si tel est son pouvoir! Oui, bienheureuses les âmes que le Seigneur attire près de soi dans sa grande solitude, afin de leur enseigner la science de mourir : mourir, non pas avec les poses dramatiques de la sensibilité, mais dans les certitudes divines, l'allégresse et la douceur de l'amour, mourir en grande simplicité et majesté, comme lui! Bienheureuses les âmes de silence, meurtries et méprisées, qui offrent dans la pureté d'une paix inaltérable leur sacrifice à Dieu : de même que les rouages les plus secrets et les plus dépourvus de l'éclat extérieur sont aussi les plus nécessaires, sur elles repose le monde et par elles vit l'Église! Conformées au Christ souffrant dans les jours de leur existence terrestre, elles le seront bientôt au Seigneur de gloire. Alors, il leur découvrira le fruit de leur patience, et il les couronnera de joie et d'honneur pour une fête éternelle.

Abbaye Saint-Paul, Oosterhout.

fr. É. Pichery, O. S. B.

LA TENTATION

suite (1)

La fin de la tentation

La tentation est avant tout une séduction, ou mieux, l'induction au mal. D'où l'on conclut qu'elle ne peut tendre qu'au péché. C'est la fin que poursuivent le démon et les instruments qu'il suscite ou utilise; et par là l'on voit le lien étroit qui rattache le péché à la tentation.

Est-ce un lien de causalité? Oui, affirme le deuxième Catéchisme du diocèse de Meaux : « Quelle est la cause du péché? — C'est la tentation (1). » L'explication de cette réponse va nous permettre de déterminer, tout à la fois, la nature de cette causalité et la fin que poursuivent nos ennemis en nous tentant, puisque l'effet de la tentation peut être sa fin éloignée ou prochaine.

I. — Fin du côté du démon

Le péché, comme toute chose, a ses causes, ses quatre causes : matérielle, formelle, efficiente et finale.

La cause matérielle, qui s'appelle souvent le sujet du péché, n'est pas autre chose que ce en quoi il réside, son

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, janvier-septembre 1924, février 1926.
(2) Bossuet, II[e] Catéch. du diocèse de Meaux, IV[e] partie, ch. VII.

« récipient », si l'on peut dire. Or, saint Thomas établit que la cause matérielle principale du péché c'est la volonté, parce qu'il convient que l'acte peccamineux ait pour sujet la puissance qui en est le principe; mais qu'il peut aussi résider dans l'appétit sensitif et dans la faculté intellective (1). — Par cause formelle du péché, il faut entendre ce qui est son constitutif essentiel, ce qui fait qu'il est péché; c'est, à savoir, l'aversion de Dieu fin dernière et la conversion désordonnée vers le bien créé. — Quant à la cause finale, c'est-à-dire le but poursuivi, la fin que l'on a en vue, que l'on se propose d'atteindre, il y a lieu de distinguer la fin commune des fins particulières. Celles-ci varient comme les péchés, celle-là se retrouve toujours la même dans tous les actes peccamineux; c'est la félicité terrestre désirée, recherchée d'une manière qui n'est pas conforme à l'ordre (2).

Mais l'on voit, à ce court exposé, qu'aucun lien ne rattache la tentation à l'une ou l'autre de ces trois causes. Il faut donc que sa causalité soit de la nature de la cause efficiente.

Qu'est-ce, en effet, que la cause efficiente du péché? Il faut entendre par là son auteur, ce qui le fait, ce qui le produit. Mais cet auteur est complexe, cette cause est double : intérieure, à savoir les facultés de l'homme, son intelligence, sa volonté, son imagination, son appétit sensitif; et extérieure, c'est-à-dire le démon, le monde et ses biens. Or, nous l'avons vu, le démon et le monde sont les auteurs propres de la tentation ; celle-ci sera donc cause du péché dans la mesure où le seront le monde et le démon. Il ne faut pas croire, en effet, que ces

(1) I^a II^ae, q. 74, a. 1, 2, 3, 4, 5.

(2) Comme objet d'amour de concupiscence; mais, comme objet d'amour d'amitié, la fin du péché c'est nous-mêmes, « l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu ».

causes concourent également à la production du péché : autre est la part de la volonté et autre la part de l'appétit sensitif. « On peut, dit saint Thomas, assigner au péché une double cause intérieure : l'une prochaine, c'est la part de la raison et de la volonté ; l'autre éloignée, qui provient de l'imagination et de l'appétit sensitif. On peut aussi admettre une certaine participation de l'extérieur dans l'accomplissement de l'acte peccamineux, mais insuffisante à produire le péché ; seule la volonté perverse du pécheur est la cause adéquate de son péché (1). » La doctrine est nette et, pour déterminer dans quelles limites la tentation intervient ici, il suffit de rappeler les principes qui ont été exposés et développés au chapitre II.

Il est certain que le démon, — donc la tentation, — n'est pas et ne peut pas être la cause directe et suffisante du péché. Cela découle du texte cité de saint Thomas. S'il pouvait causer en nous le péché, ce ne serait que de l'une ou de l'autre de ces deux façons : ou bien il mouvrait directement la volonté pour la porter au mal : ou bien il lui proposerait un objet mauvais qu'il lui persuaderait être désirable. Et nous savons que ces deux modes d'action lui sont interdits.

Notre volonté est essentiellement libre. Admettre la possibilité d'immixtion d'un agent extérieur pour la contraindre à un acte quelconque serait détruire son essence. Aussi saint Thomas ne reconnaît qu'à Dieu seul, auteur de notre volonté, le pouvoir de la pénétrer et de la mouvoir (2). La tentation est donc réduite à agir du dehors, et à approcher de la volonté par l'imagination et l'appétit sensitif. Mais, quelle que soit sa violence, causerait-elle même l'obscurcissement momentané de l'intelligence et l'affaiblissement

(1) I^a II^ae, q. 75, a. 2 et 3.
(2) I^a II^ae, q. 9, a. 6 ; q. 80, a. 1 et 3.

de la raison, la volonté reste toujours indépendante, libre et maîtresse de son acte. Ce qui revient à dire que la tentation ne peut pas causer un seul péché formel.

Nous pouvons donc conclure avec saint Thomas : Seule la volonté perverse du pécheur est la cause adéquate de son péché ; seule aussi elle est, à proprement parler, sa cause efficiente. On peut la pousser, l'entraîner ; on peut l'ébranler, essayer de l'orienter sur le chemin qui mène à la mort ; mais, en dernière analyse, elle seule dit le mot décisif en apportant son consentement, sans lequel il ne peut y avoir de péché.

Quant à la tentation, en tant qu'elle est l'œuvre du démon ou de ses auxiliaires, elle participe à cette efficience en influant sur la volonté humaine. Et c'est là aussi la fin immédiate qu'elle poursuit. Mais comme, en définitive, elle n'essaie d'atteindre la volonté que pour l'entraîner au mal, son but dernier, sa fin éloignée n'est pas autre chose que le péché lui-même.

II. — Fin de la tentation du côté de Dieu.

Mais il est évident que, de cette tentation-là, Dieu n'est, ni ne peut être l'auteur, pas plus qu'il ne peut être l'auteur du péché qu'elle poursuit. Infiniment saint, il hait le péché ; infiniment bon, il ne peut vouloir, encore moins faire, du mal à l'homme, sa créature aimée. Au reste, nous avons entendu l'Écriture affirmer que « Dieu ne tente personne ».

Il n'en demeure pas moins cependant que la tentation existe et que, trop souvent, pour notre malheur, nous lui prêtons l'oreille et nous tombons dans le mal. Or, tout ce qui existe n'existe que parce que Dieu le veut ou le permet. Il faut donc conclure que Dieu permet la tentation.

Dès lors, la question qui se pose est celle même que les hommes se posent, depuis des siècles, au sujet du mal, en particulier au sujet du mal moral qui s'appelle le péché : pourquoi Dieu le permet-il? pourquoi permet-il la tentation qui y conduit?

Restreignons d'abord le cadre de la réponse. La tentation jaillit des trois sources qui s'appellent la chair, le monde et le démon. Le monde est l'instrument de Satan; quant à la concupiscence, fille du péché d'origine, elle est l'ennemie que nous portons en nous, et dont nous nous expliquons assez facilement l'hostilité. Par contre, nous avouerons volontiers, avec saint Thomas d'Aquin, « qu'il suffirait à l'infirmité de notre nature, pour son exercice, qu'elle eût à combattre la chair et le monde (1) ». Pourquoi permettre au démon d'accroître notre misère et nos dangers du poids redoutable de sa malice et de sa puissance? C'est là le grand problème qui se pose.

L'exposé de la solution à apporter nous amènera à justifier l'action providentielle de Dieu, puis à mettre en relief sa bonté, qui sait, en définitive, tirer le bien du mal. Nous le montrerons en exposant les principaux avantages des tentations, qui sont aussi la fin que doit se proposer le chrétien en les subissant et en y résistant.

Le plan de Dieu

Saint Augustin a su le concevoir et l'exposer en peu de mots : « Satan tente, dit-il, non en vertu de sa propre puissance, mais par la permission de Dieu (Job.; Luc, XXII, 31-32), qui veut ou punir les hommes de leurs péchés, ou les éprouver et les exercer dans des vues de miséricorde (2). »

(1) I^a^, q. 114, a. 1, ad 3^um^.
(2) Saint August., Explic. Serm. sur la montagne, II^e^ partie, ch. IX,

Voilà qui est net. Le démon concourt, collabore au gouvernement et à l'ordre de l'univers. Cette doctrine ressort aussi de l'enseignement de saint Thomas : « Dans son gouvernement du monde, Dieu daigne associer ses créatures à son action; elles sont pour lui comme des ministres qui exécutent le plan qu'il a conçu et ordonné dans sa sagesse. Les esprits angéliques sont les premiers de ces ministres. Les bons anges sont plus spécialement députés à la garde des hommes, recevant de Dieu la mission de veiller sur eux et de promouvoir leur bien en vue du ciel à conquérir. Par contre, les anges déchus ont reçu le pouvoir d'assaillir l'homme et de le tenter, même par voie de prodiges séducteurs. C'est leur manière à eux de concourir à la réalisation de l'œuvre divine; car si leur volonté n'a d'autre but que de faire le mal et de perdre les hommes, Dieu, qui est tout-puissant, a le secret d'utiliser même cette volonté perverse et de la faire servir au bien de ses élus (1). »

Et telle est bien la pensée du saint Docteur, comme le prouve le texte suivant : « Les anges, dit-il, en raison de leur nature, occupent le milieu entre Dieu et les hommes. Or, il est dans le plan de la divine Providence que le bien des êtres inférieurs leur soit procuré par les êtres supérieurs. Et précisément le bien de l'homme est procuré par la divine Providence d'une double façon. D'abord directement, selon que nous sommes attirés au bien et détournés du mal. Les bons anges ont reçu mission de collaborer à cet effet. Une autre manière dont le bien de l'homme est procuré, c'est d'une façon indirecte, par mode d'exercice,

n. 34. — Saint Cyprien avait dit aussi, dans son Comment. de l'Oraison dominicale : « Potestas vero dupliciter adversus nos (diabolo) datur, vel ad pœnam cum delinquimus, vel ad gloriam cum probamur. »

(1) R. P. Pègues, Appendice à I^a, q. 114, p. 550.

selon qu'en soutenant la lutte, il doit combattre en sens contraire. C'est à ce bien qu'il convenait que les mauvais anges concourussent, afin que, même après leur péché, ils ne fussent pas totalement exclus de la collaboration à l'ordre de l'univers (1). »

C'est la doctrine que développe Monseigneur Gay (2) : « Comme le monde inférieur nous est naturellement soumis, nous sommes aussi soumis naturellement aux anges ; et l'Écriture fait foi que, s'ils sont appelés de ce nom, qui désigne surtout leur office, c'est que, dès l'origine, ils ont eu pour destination de servir les intérêts de Dieu dans la famille humaine, c'est-à-dire d'assister les hommes dans l'œuvre capitale de leur sanctification et de leur salut... Le péché de ceux qui ont failli a changé, il est vrai, tout leur état moral ; il a retourné et perverti la direction native de leurs pensées et de leurs volontés, mais il n'a détruit ni leur substance, ni les principes de leurs opérations... Que l'ange déchu pût tourner contre nous cette puissance naturelle que Dieu voulait qu'il employât pour nous ; qu'au lieu de nous aider à nous sauver, il pût nous tenter pour nous perdre, cela résultait donc de cet ordre excellent que Dieu lui-même a établi parmi les créatures, pour les relier les unes aux autres et n'en faire qu'une grande société. »

Dès lors la première tentation humaine s'explique. Il est vrai que Dieu pouvait l'empêcher, mais il a cru mieux faire de « souffrir que cette courte et infime tentation entrât après coup pour une part, et sous son tout-puissant contrôle, dans l'épreuve qu'il faisait forcément de sa créature bien-aimée. En dehors du secours qu'il donne ici et de la surveillance qu'il y exerce, il y demeure absolument passif ; et même ce mal extérieur, inférieur et vraiment, j'ose

(1) I^a, q. 64, a. 4.
(2) *Vie et Vertus chrétiennes*, De la tentation.

le dire, plus apparent que réel, il ne le permet qu'en vu d'un bien immense qu'il voulait procurer à l'homme, e par lui à l'humanité entière ; comme aussi il n'a permi cette faute inexcusable et cette épouvantable chute d'Adam que parce qu'il avait résolu d'en tirer finalement ce bier sans prix, cette grâce sans mesure, cette gloire suprême et infinie de la rédemption du monde par le Christ... Sans doute l'homme n'a pas été rétabli dans son état originel... Malgré tout, même aujourd'hui, avec nos luttes et nos angoisses, nos défaillances et nos péchés, la vie de l'homme, si nous le regardons sous son vrai jour, demeure une tentative divine, bien plus encore qu'une tentation ; une épreuve à laquelle nous soumet, pour notre bien, le plus sage et le meilleur des pères, beaucoup plus qu'un combat que nous livre méchamment un impitoyable ennemi. »

N'importe, le problème demeure troublant, et il s'est posé ainsi de tout temps au regard des enfants de Dieu. Comment se peut-il faire « que le péché soit, ici-bas, si proche de nous, si actif, si hardi, si puissant contre nous ; et que déjà si faibles par nature, et apparemment si désarmés, nous nous sentions si entraînés, si sympathiques, si ouverts, et, par là, si aisément gagnés, presque gagnés d'avance, à ce mal qui s'appelle « légion », et qui de toutes parts, nous assiège et nous sollicite ? » (1)

Saint Thomas va nous permettre de répondre à ce « comment » angoissant :

« Il y a, nous dit-il, deux choses à considérer dans les attaques du démon : ces attaques elles-mêmes, et la place qu'elles occupent dans l'univers.

« S'il s'agit de l'attaque en elle-même, elle provient de la malice des démons : par envie, ils s'efforcent d'empê-

(1) *Vie et vertus chrétienne*, De la tentation.

cher les progrès des hommes; par orgueil, ils usurpent un semblant de puissance divine, se choisissant des ministres déterminés pour attaquer les hommes, comme les anges prêtent à Dieu leur ministère dans les différents offices qui ont pour objet le salut des hommes. Mais si l'attaque même vient de la malice des démons envieux et superbes, la *place* ou l'ordre de cette attaque vient de Dieu, qui sait faire servir le mal à la sagesse de ses desseins, l'ordonnant au bien (1). »

La tentation a donc sa place dans le plan divin. En tant qu'elle provient d'une volonté perverse, consumée d'orgueil et d'envie, elle n'a pas d'autre cause que la malice et la haine des démons; mais si l'on demande la raison de la tentation, si l'on en cherche le pourquoi, c'est-à-dire le titre en vertu duquel elle peut tourner au bien de l'homme, ou que, d'une façon générale, elle peut faire éclater la gloire de Dieu, il faut remonter jusqu'à la sagesse même des conseils divins. En un mot, les démons peuvent tenter parce que Dieu le permet pour mieux faire éclater ses perfections infinies et procurer sa gloire.

A) — Dans le plan divin, *la tentation est une œuvre de justice* (2).

Cette gloire, au dire de saint Augustin (3), Dieu la procure d'une double façon : en faisant éclater sa justice, et en manifestant sa miséricorde.

Quelques remarques permettront de mieux saisir la portée de cette affirmation.

Le démon se comporte à l'égard des hommes tantôt en

(1) I^a, q. 114, a. 1.

(2) Bien que, pour la commodité de l'exposition, nous parlions d'abord de la justice, il faut noter que la miséricorde précède la justice dans les œuvres de Dieu.

(3) Voir plus haut, p. 649, le texte correspondant à la note (2).

adversaire et tantôt en roi. Il est l'adversaire de ceux qui ne lui appartiennent pas, des justes que la grâce soustrait à son empire et fait fils de Dieu. Il les attaque, mais du dehors seulement, car il ne règne pas en eux. Il règne, au contraire, chez ceux en qui il a prévalu, dont il est « le père », selon l'énergique expression du Sauveur, qui sont devenus son royaume où il commande en maître.

Chez les premiers, chez les saints, la tentation survient pour justifier et sanctifier davantage; chez les autres, les pécheurs, elle a pour raison intrinsèque le péché lui-même, qui les a faits esclaves de Satan, et elle est pour eux l'instrument de la divine justice.

En effet, celui qui pèche devient esclave de son péché et, par là même, l'esclave de celui qui l'a induit au péché, c'est-à-dire du démon (1). Car tout vaincu, par le fait de sa défaite, est constitué le sujet de son vainqueur, puisque celui-ci ne l'a vaincu qu'en le dominant et en lui imposant sa loi (2). Cette servitude du démon consiste en deux choses (3). D'abord, il porte plus efficacement le pécheur au

(1) « A Dei servitute recedens diaboli servitutem incurrebat, Deo juste hoc permittente propter offensam in se commissam. » (III^a, q. 48, a. 4, ad 2^um.)

« Datur autem potestas adversus nos malo secundum peccata nostra, sicut scriptum est : Quis dedit in direptionem Jacob, et Israel vastantibus? nonne Dominus ipse cui peccavimus... (Is., XLII, 24). » (S. Cyprian., *De Oratione Dominicana.*)

(2) « A quo quis superatus est hujus servus est » (II Petr., II, 19). — « Nescitis quoniam cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi estis ejus cui obeditis, sive peccati ad mortem, sive obeditionis ad justitiam. » (Rom., VI, 15.)

(3) A proprement parler, le démon n'a pas de droits; on ne se crée pas de droits par l'iniquité. Quand donc on parle des droits du démon, on entend simplement le pouvoir que Dieu lui laisse sur le pécheur; pouvoir qu'il n'a pas conquis, mais qui est laissé à sa malice; pouvoir ordonné et réglé, non par lui, mais par l'ordre de la Sagesse divine, d'après lequel il convient que le démon soit l'instrument des vengeances célestes contre le pécheur.

Cette doctrine, que nous exposons ici, peut être excellemment

mal par ses suggestions, qu'il ne l'aurait fait si l'homme n'avait pas péché ; et par là il possède une facilité plus grande de lui nuire dans son âme. Cela se conçoit. Il est dans l'ordre que le pécheur soit puni par où il a péché, « per quae quis peccat, per haec et torquetur » (1); que l'instrument de son crime soit l'instrument de sa punition, qu'il soit livré et abandonné aux mains du maître de son choix, qu'il sente le poids du joug qu'il a librement posé sur ses épaules. En péchant, l'homme a prostitué au diable une confiance et une obéissance qu'il refusait sacrilègement à Dieu, à qui elles étaient dues ; il a préféré la maîtrise de Satan à celle de Dieu. Ce choix doit avoir ses conséquences. Le pécheur n'a plus rien à attendre du Maître qu'il a renié et quitté, tandis qu'il a tout à craindre de son nouveau maître. Le premier le guidait vers la vie, le second ne désire et ne cherche que sa mort. En détrônant le premier il a donc détrôné le principe de la vie, et en mettant à sa place le second il a intronisé un principe de mort dont il ne peut attendre et recevoir que la mort.

Ce n'est pas que le démon puisse, ici-bas, satisfaire toutes les volontés malicieuses qu'il forme à notre endroit, ni mettre en exercice pour notre perte tout ce qu'il a de puissance naturelle. Il n'agit que dans la mesure où Dieu le lui permet. Mais il est certain que Dieu, en punition du péché, lui permet d'agir plus qu'il ne le lui aurait permis si nous n'avions pas péché. Il suffit de se rappeler ce qui a été dit de la triple blessure, suite du péché d'origine, et qu'aggravent nos fautes de chaque jour.

rendue par cette formule que nous appliquons à l'action diabolique : « Deo permittente hoc quantum ad culpam et ordinante quantum ad pœnam. » (S. Theol., III^a, q. 48, a. 4, ad 2^um.)

Pour l'historique de la question des droits du démon lire : Abbé J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, V. Lecoffre, 1905. La 5^e partie de l'ouvrage lui est consacrée.

(1) Sap., IV, 17.

Lorsque, égaré par la tentation séductrice, l'homme a péché, il est blessé, par son péché même : dans son intelligence par l'ignorance, dans sa volonté par la malice, dans son appétit concupiscible par la concupiscence, et dans l'irascible par la faiblesse. Il devient, dès lors, plus facilement la proie du démon ; mais pas nécessairement, car ses blessures, en l'affaiblissant, ne lui font pas perdre le libre arbitre à l'aide duquel il peut toujours résister à son ennemi. Toutefois le libre arbitre même a été touché, il n'est plus aussi fort qu'auparavant (1).

De plus, l'homme trouve près de lui — ou, plus exactement, en lui, — des ennemis domestiques, toutes les concupiscences mauvaises dont le péché est le foyer, et dont le démon sait tirer un merveilleux parti pour le séduire, l'égarer et, par les voies de l'erreur, hâter sa corruption.

C'est ainsi que, par le péché où il l'a fait tomber, le diable tient l'homme en son pouvoir, solidement enchaîné ; le pécheur lui appartient comme la victime à son tyran, comme l'esclave à son maître.

Cette doctrine est conforme à l'enseignement de saint Thomas : « Les mauvais anges, dit-il, attaquent les hommes d'une double manière. D'abord en les poussant au péché : à ce titre ils ne sont pas envoyés par Dieu, mais Dieu les laisse parfois agir selon la justice de ses conseils. Ils les assaillent encore à titre de châtiment. Dans ce cas ils sont envoyés par Dieu. C'est ainsi que fut envoyé l'esprit de mensonge qui devait punir Achab, roi d'Israël, comme il est marqué au III^e^ livre des Rois (2). Le châti-

(1) C'est l'enseignement du Concile de Trente, sess. VI, can. 5 : « Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, anathema sit. »

Sess. VI, cap. 1, in fine : « tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esse, viribus licet attenuatum et inclinatum. »

(2) III Reg., XXII, 19 et sq. : « Et Michée dit : Écoute donc la parole de l'Éternel ! J'ai vu l'Éternel assis sur son trône, et toute l'armée

ment, en effet, se ramène à Dieu comme à sa première cause. Toutefois, même alors, les démons envoyés pour châtier châtient avec une autre intention que celle de Dieu qui les envoie : ils châtient par haine et par envie, tandis qu'ils sont envoyés par Dieu dans un dessein de justice (1). »

De fait, c'est la justice qui intervient ici et qui, pour punir, permet au démon d'agir. « La volonté divine, dit encore saint Thomas, est l'universelle cause de tout. Il est donc impossible qu'elle n'obtienne pas son effet, si bien que cela même qui paraît se soustraire à la volonté divine dans un certain cadre, y retombe dans un autre cadre voulu par Dieu. C'est ainsi, par exemple, que le pécheur se soustrait, autant qu'il est en lui, à la divine volonté, en péchant : il sort du cadre de l'amour, mais il rentre dans celui de la justice, car il retombe dans l'ordre de la volonté de Dieu, tandis qu'il est puni par sa justice (2). »

des cieux se tenant auprès de lui, à sa droite et à sa gauche. Et l'Éternel dit : Qui séduira Achab, pour qu'il monte à Ramoth en Galaad et qu'il y périsse? Ils répondirent, l'un d'une manière, l'autre d'une autre. Et un esprit vint se présenter devant l'Éternel et dit : Moi, je le séduirai. L'Éternel lui dit : Comment? Je sortirai, répondit-il, et je serai un esprit de mensonge dans la bouche de tous ses prophètes. L'Éternel dit : Tu le séduiras, et tu en viendras à bout; sors, et fais ainsi. Et maintenant, voici, l'Éternel a mis un esprit de mensonge dans la bouche de tous les prophètes qui sont là. Et l'Éternel a prononcé du mal contre toi. »

(1) I^a, q. 114, a. 1, ad 2^um.

(2) I^a, q. 19, a. 6 : « Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum suum ordinem relabitur in ipsam secundum alium; sicut peccator qui, quantum in se est, recedit a divina voluntate peccando, incedit in ordinem divinae voluntatis, dum per ejus justitiam punitur. »

Saint Anselme dit aussi : « Si vous punissez les méchants, c'est justice, car vous leur rendez selon leurs mérites. Que si vous leur pardonnez, c'est encore juste, car vous agissez selon les exigences de votre bonté. » (Prolog., c. x.)

Cette justice est quelquefois terrible : « Il arrive, dit saint Augustin, que certains sont *livrés* au tentateur pour l'avoir mérité, parce qu'ils se sont livrés eux-mêmes à leurs concupiscences (1). » Cet esprit de servitude, précise-t-il, ne domine que ceux qui lui sont livrés par une disposition de la Providence de Dieu, dont la justice donne à chacun ce qui lui est dû. L'Apôtre lui-même avait reçu le pouvoir de disposer de cet esprit, puisqu'il dit de certains pécheurs : Je les ai livrés à Satan, afin qu'ils apprennent à ne point blasphémer (I Tim., I, 20); et d'un autre : J'ai maintenant résolu de livrer à Satan un pécheur de cette sorte, pour la mort de sa chair, afin que son âme soit sauvée (I Cor., v, 3-5) (2). » — Et encore : « Dieu n'envoie à personne la tentation qui consiste à tromper et à séduire, mais, dans ses jugements aussi profonds que mystérieux, il est des hommes qu'il abandonne; et quand il les abandonne, le tentateur sait ce qu'il a à faire. Dans ce malheureux que Dieu lui abandonne, il ne trouve pas un ennemi qui lui résiste, mais un bien dont il s'empare (3). »

Bossuet constate aussi ce fait angoissant (4). Mais constater ne suffit pas; il faut expliquer. Il est bien certain qu'il y a des hommes que, dans sa colère, Dieu a livrés à leurs passions (Rom., I, 24). Comment les a-t-il livrés? « Non pas en leur faisant violence, mais en les lais-

(1) Saint August., Disc. sur le Ps. c.

(2) Id., Quest. sur l'Ep. aux Rom., n° 52.

(3) Id., Pass. détachés de saint Matth., Serm. 57, De l'Oraison dominicale.

(4) Médit. sur l'Évangile : La Cène, 69e jour : « Dieu lui livre (à Satan) qui il lui plaît, selon les règles de sa justice, selon lesquelles le démon a droit de lui demander ceux en qui il trouve du sien, c'est-à-dire ceux où il trouve le péché. C'est pourquoi Jésus dira bientôt : Le prince de ce monde avance ; il n'a rien du tout en moi (Joa., XIV, 30), mais pour le reste des hommes il n'a que trop en eux. »

sant (1)..., car Dieu, par lui-même, n'induit pas en tentation, mais il y laisse tomber celui à qui il a retiré son secours par un secret dessein et par punition. Souvent même c'est pour des causes manifestes que Dieu le juge digne de cet abandon et le laisse tomber dans la tentation (2). »

L'enseignement de saint Thomas est plus précis encore. Il se demande : « si Dieu est cause de l'aveuglement et de l'endurcissement (3) ». — Il répond : « L'aveuglement et l'endurcissement impliquent deux choses. D'abord un mouvement de l'esprit humain qui se fixe dans le mal et se détourne de la lumière divine. De ce chef Dieu n'est pas cause de l'aveuglement et de l'endurcissement, pas plus qu'il n'est cause du péché. Mais ils impliquent aussi la soustraction de la grâce, d'où il suit que l'esprit du pécheur endurci n'est plus éclairé de la lumière divine qui lui permettrait de bien voir, que son cœur n'est point rendu sensible pour l'exciter à bien vivre. C'est à ce titre que Dieu est cause de l'aveuglement et de l'endurcissement (4). »

Dieu, en punition de son péché, refuse donc, au moins partiellement, sa grâce au pécheur et le livre à sa propre faiblesse, ce qui veut dire, en réalité, aux mains puissantes du démon. Ainsi laissé à lui-même, il ira de chute en chute, réalisant la parole de saint Grégoire le Grand, qui affirme qu'une faute est punie par une autre faute : « dis-

(1) Saint August., Pass. détachés de S. Matth., Serm. 57, De l'Oraison dominic., n° 9.

(2) Id., Explic. du Sermon sur la montagne, 2e partie, ch. IX, n° 30.

(3) Ia IIae, q. 79, a. 3.

(4) « Excaecatio et obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inhaerentis malo, et aversi a divino lumine; et quantum ad hoc Deus non est causa excaecationis et obdurationis, sicut non est causa peccati. Aliud autem est substractio gratiae, ex qua sequitur quod mens divinitus illuminetur ad recte vivendum, et cor hominis non emolliatur ad recte vivendum ; et quantum ad hoc Deus est causa excaecationis et obdurationis. »

pensatione superius ordinata... praecedens culpa fit causa subsequentis, et culpa subsequens poena praecedentis. »

Voici maintenant, au dire de Louis de Grenade, comment l'on peut s'imaginer cet aveuglement des âmes que le démon possède : « En voyant ce que fait le démon dans les corps des possédés, nous comprenons ce qu'il opère dans une âme qui est à lui par suite du péché mortel. Car ce qu'il fait dans le corps de ce démoniaque (1), il l'effectue aussi, mais spirituellement, dans l'âme que le péché lui a ouverte. Cet homme, comme nous l'apprenons des autres évangélistes, il l'avait rendu non seulement muet, mais encore sourd et aveugle, c'est-à-dire il l'avait privé à peu près de tous ses sens. C'est ce qu'il effectue spirituellement dans ceux qu'il « maîtrise » en vertu du péché. Car il les rend aveugles, et sourds, et muets pour tout ce qui est surnaturel et divin; enfin il les dépouille de tout sens spirituel. De même que l'Esprit-Saint animant les hommes spirituels et divins les rend aveugles, sourds et muets pour toutes les choses de ce monde, afin qu'ils se livrent tout entiers à la contemplation des choses célestes, sans aucun embarras des soucis terrestres; de même cet esprit mauvais rend aveugles, sourds et muets à l'égard des choses divines ceux dont il obsède les âmes : il les fait étrangers à tout sentiment spirituel, afin que, sans aucun remords, ils s'abandonnent aux plus honteuses passions, aux vices les plus ignobles (2). »

Voilà le châtiment : « Satan tente, par la permission de Dieu, qui veut punir les hommes de leurs péchés », et quel châtiment! « De sa nature, l'aveuglement est ordonné à la damnation de celui qui est aveuglé : c'est pour cela

(1) Louis de Grenade commente ici le texte de saint Luc, XI, 14 : « Et erat ejiciens daemonium, et illud erat mutum... »

(2) Louis de Grenade, Serm. II, pour le 3e dimanche de Carême.

qu'on le range parmi les effets de la réprobation (1). »

Cette permission, Dieu la donne par un juste jugement de sa sagesse, comme saint Thomas l'explique dans ce même art. 4 de la question 69 (I^a II^{ae}) que nous venons de citer et qui se ferme par cette affirmation angoissante : « Nous disons donc que, pour certains, l'aveuglement est ordonné au salut : mais pour d'autres à la damnation », ce qui doit s'entendre, non dans un sens antécédent au péché, comme le veulent les calvinistes, mais en supposant au préalable la méchanceté positive du pécheur, dont l'aveuglement en question est un premier châtiment (2).

Saint Thomas s'est expliqué, à maintes reprises, sur cette question, dans ses « Commentaires sur les Épîtres de saint Paul ». C'est ainsi qu'étudiant le texte fameux de Rom., v, 24 : « Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum... », il s'objecte que Dieu ne peut pas livrer les hommes à de tels désirs qui sont des péchés, puisqu'il « ne tente personne ».

(1) I^a II^{ae}, q. 60, a. 4, in co. : Excaecatio ex sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excaecatur ; propter quod ponitur etiam reprobationis effectus. »

Nous retrouvons dans le Catéchisme du Concile de Trente une doctrine identique à celle qui est exposée ici : « Quelquefois, dit-il, par un secret mais juste jugement, Dieu nous abandonne à nous-mêmes, à cause de nos péchés, et nous succombons...

« Cependant, il faut bien remarquer que l'Écriture emploie quelquefois, pour exprimer ce qui n'est qu'une permission de la part de Dieu, des mots qui, s'ils étaient pris à la lettre, exprimeraient une action. C'est ainsi que nous lisons dans l'Exode : J'endurcirai le cœur du Pharaon ; dans Isaïe : Aveuglez l'esprit de ce peuple ; dans l'Épître aux Romains : Dieu les a livrés à des passions honteuses et à leur sens réprouvé. — Dans tous ces endroits, il faut croire qu'il s'agit d'une simple permission de Dieu, et non d'une action. » (Catéch. du Conc. de Trente, ch. XLV, § 4.)

(2) On a déjà dû remarquer que nous ne donnons ici d'autre sens au mots « aveuglement et endurcissement » employés dans les articles cités de saint Thomas, que celui d'un certain abandon de l'âme coupable au démon, devenu dès lors assaillant du dedans, — en punition de ses péchés.

Il répond : « On ne peut pas dire que Dieu livre directement les hommes à l'impudicité en orientant et en inclinant leur volonté vers le mal, car Dieu ordonne tout à sa gloire : « Universa propter semetipsum operatus est Dominus » (Proverbes, XVI, 4); et le péché implique, par essence, l'aversion de Dieu. Mais on peut affirmer qu'il les porte indirectement au péché en leur soustrayant justement la grâce qui les empêchait d'y tomber. C'est en ce sens que l'on dit de quelqu'un qu'il en fait tomber un autre lorsqu'il lui enlève l'appui qui s'opposait jusque-là à sa chute. De cette manière un premier péché est la cause de celui qui le suit, et celui-ci la peine du précédent. »

Cette dernière assertion peut étonner, car le péché ne saurait être une peine en tant que péché. Qui dit peine, en effet, dit quelque chose que l'on subit contre son gré, alors que, par définition, le péché est quelque chose de volontaire. Cela est vrai; mais il y a les accessoires du péché, qui, eux, doivent être supportés, bien que la volonté y répugne et s'y oppose : et c'est en raison de ces suites inévitables qu'un péché est dit la peine du péché précédent (1).

Tel est donc le premier châtiment qu'inflige au pécheur la justice divine : il devient l'esclave du démon, qui acquiert par là une puissance plus grande de lui nuire dans son âme, et plus de facilité pour l'entraîner au mal par ses suggestions. Il est ainsi aveuglé et endurci, pour

(1) Parmi les « accessoires » d'un péché, saint Thomas signale « la soustraction de la grâce qui a pour conséquence une chute nouvelle du pécheur : puis quelque chose qui est joint au péché lui-même, soit intérieurement, par exemple l'orientation de l'âme pécheresse; soit aux actes extérieurs qu'il exige ; enfin certaines conséquences habituelles de toute faute, telles que le remords, l'infamie, etc.

Cf. aussi Comm. in Ep. ad Rom., c. IX, v. 18 : « Ergo cujus vult miseretur et quem vul indurat. »

employer le langage théologique, et le jouet des adversaires de son salut.

Dieu se sert encore du démon et de sa puissance malfaisante pour punir le péché d'une autre façon : il permet parfois que cette servitude s'étende au corps et il donne congé au démon d'infliger au pécheur des maux temporels (1), en attendant l'heure où il deviendra, aux enfers, l'un des exécuteurs des divines vengeances. C'est alors l'obsession ou la possession, dont nous ne dirons qu'un mot, en reproduisant le Commentaire de saint Thomas, sur le texte de I Corint., v, 5 : « Judicavi... tradere hujusmodi hominem Satanae in interitum carnis » : « L'apôtre, dit-il, porte une sentence de condamnation où l'on remarque trois choses. D'abord la peine... qui doit s'entendre dans le sens indiqué par Matth., x, 1, où l'on voit le Seigneur donner à ses apôtres pouvoir sur les esprits immondes pour les chasser. En vertu de la même puissance, ils pouvaient également leur commander de « vexer », de maltraiter ceux qu'ils jugeaient mériter cette peine. C'est donc en vertu de cette autorité que saint Paul ordonne aux Corinthiens de livrer le coupable à Satan pour qu'il l'afflige corporellement. — L'Apôtre signale ensuite l'effet de cette sentence : « in interitum carnis ». C'est la peine, c'est-à-dire la souffrance de la chair qui a péché : car, dit la Sagesse (xi, 17), « Per quae peccat quis per haec torquetur » (et il s'agit ici d'un incestueux). Enfin voici le résultat à obtenir, le fruit que le châtiment doit produire : « ut spiritus salvus sit in die D. N. J. C. » : c'est l'obtention du salut au jour de la mort ou du jugement. Ainsi s'accompliront les paroles qui suivent : « Ipse autem salvus erit,

(1) Saint Thomas dit du pécheur : « Quantum ad poenam, principaliter erat Deo obligatus, sicut summo judici, diabolo autem tanquam tortori. » (II°, q. 48, a. 4, ad 2^um.)

sic tamen quasi per ignem », par le feu de la peine temporelle. Car l'Apôtre ne veut pas livrer le pécheur à Satan pour qu'il reste en sa puissance à jamais, mais uniquement pour l'amener à la pénitence par le moyen de l'affliction de sa chair : « Sola vexatio intellectum dat auditui » (Is., XXVIII, 19). Cette façon de faire ressemble à ce que nous lisons de la conduite de Dieu lui-même à l'égard de Job, lorsqu'il dit à Satan : « Ecce in manu tua est (II, 6) : Je te le livre, c'est-à-dire son corps, mais épargne son âme, et laisse-la sans blessure (1). »

E. Masson, O. P.

(1) Comm. in Epist. I ad Cor., cap. V, lect. I.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

Les étapes mystiques de Monsieur OLIER

Le nom seul de Monsieur Olier, lié étroitement à la fondation des grands séminaires, fait aussitôt songer au réformateur du clergé français. Connu également de nos jours comme écrivain spirituel, grâce à M. Letourneau, qui a vulgarisé ses œuvres, et à M. Bremond, qui a réalisé la synthèse de sa doctrine, la *personnalité mystique* du disciple préféré de Condren n'a, en revanche, jamais été sérieusement mise en lumière.

C'est ce que nous allons tenter de faire en cet exposé que nous diviserons en trois parties : 1° *Attrait de M. Olier pour l'oraison* ; 2° *Sa manière de faire oraison* ; 3° *Les phases principales de sa contemplation.*

*
* *

Nous savons, par M. Olier (1) lui-même, que sa petite enfance s'écoula au sein d'une famille où une piété quelque

(1) Né à Paris en 1608, M. Olier reçut l'onction sacerdotale en 1633. Après s'être consacré aux *missions* dans les campagnes sous la direction de saint Vincent de Paul, il fonda en 1642, à Vaugirard, un *Séminaire* qu'il installa sur la paroisse Saint-Sulpice quand il en devint curé. Parmi les ouvrages qu'il écrivit on cite le *Traité des saints ordres*, pour préparer le jeune clerc à devenir le *religieux* de Dieu par sa transformation en Jésus-Christ souverain prêtre, sacrificateur et victime. Il mourut en renom de sainteté en 1657.

peu sévère lui inculqua très tôt l'estime de la vertu. Élève chez les Jésuites, à Lyon, où il avait suivi son père nommé alors intendant des finances, puis, de retour à Paris, au collège d'Harcourt, où il étudia sous la direction de deux célèbres professeurs coutançais qui lui insinuèrent le sens des nuances et un peu de cette finesse normande que tout le monde plaisante mais que chacun envie, il se montra toujours d'une régularité exemplaire et prit le grade de maître ès-arts. A peine ce diplôme obtenu, le jeune Jean-Jacques s'inscrivit à la faculté de théologie, où il suivit les cours de Duval et de Pierre Leclerc, tous deux connus pour leur attachement aux doctrines romaines sur l'infaillibilité papale. De ces trois premières années d'études théologiques, le nouveau bachelier reçut et garda dans son esprit un fond solide qui servit toujours de substruction à l'édifice de théologie mystique que ses communications directes avec Notre-Seigneur lui permirent d'y asseoir.

Toutefois, aux préoccupations d'ordre intellectuel, succédèrent bientôt, le milieu aidant, des préoccupations mondaines. M. Olier, pourvu, malgré son jeune âge, de trois importants bénéfices, doué d'une nature ardente et d'une personnalité sympathique, tout en gardant au fond du cœur une foi profonde se trouva entraîné, avec quelques autres abbés de condition, dans des divertissements profanes contrastant péniblement avec les dignités dont il était revêtu.

Nous n'entreprendrons pas le récit de cette crise de jeunesse ni de la conversion qui, commencée à Paris, s'acheva par une sorte de miracle d'ordre à la fois spirituel et temporel (1), à Lorette en 1629 ; conversion définitive, à tel point que M. Olier pouvait écrire douze ans plus tard : « Depuis ma conversion dedans Lorette, je n'ai pu adhérer

(1) En même temps que la santé de l'âme, il recouvra celle du corps.

ou me complaire en autre chose qu'en l'entretien de Dieu (1). »

Dès lors l'attrait de M. Olier pour l'oraison alla toujours croissant. Nous le voyons passer de longues heures agenouillé à Notre-Dame de Paris et sortir de ses entretiens avec Marie embrasé d'une telle charité pour le prochain qu'il baisait les plaies des pauvres qu'il rencontrait sur sa route. Chargé de la direction du séminaire de Vaugirard, qu'il avait fondé en 1642, puis de l'administration de la cure de Saint-Sulpice, le serviteur de Dieu, malgré ses occupations absorbantes, consacrait journellement à la prière de deux à quatre heures et souvent davantage. C'est là sans doute qu'il puisait les forces nécessaires pour mener à bonne fin l'œuvre délicate qu'il avait entreprise à l'instigation de Bérulle et du Père de Condren : donner au clergé des paroisses un esprit vraiment sacerdotal. On sait qu'il y réussit pleinement.

Mais M. Olier n'eût pas été de son temps s'il n'avait aimé les pèlerinages. De fait, il se rendit souvent à Chartres pour recommander son séminaire et sa paroisse à la très sainte Vierge. Qu'étaient ces voyages? Le manuscrit de Saint-Sulpice nous le rapporte; laissons-le parler : « Les serviteurs des hôtelleries où s'arrêtait le saint homme, le trouvant continuellement en oraison, allaient répétant qu'il y avait un prêtre dans la compagnie qui ne faisait que prier. » Arrivé au but du voyage, « il employait à l'oraison tout le temps dont il pouvait disposer, et on l'a vu, dans le célèbre sanctuaire chartrain, demeurer plusieurs jours devant l'image de Marie, depuis six heures du matin jusqu'à midi, et depuis deux heures jusqu'à six heures du soir. Son application était si grande qu'il passait tout ce temps à genoux, immobile comme une statue, et dans un

(1) Nous tirerons toutes nos citations du précieux *manuscrit Olier*, conservé à la Solitude d'Issy, et des documents que nous devons à l'obligeance de M. Tanquerey.

extérieur qui donnait de la dévotion à tous ceux qui le voyaient ».

Ces quelques exemples prouvent surabondamment le cas que M. Olier faisait de l'oraison ; au reste, il nous a laissé à ce sujet une instruction curieuse et détaillée dont un fragment trouvera ici sa place :

« L'oraison, disait-il dans un langage non dénué d'élégance et de précision dogmatique, est le supplément de l'Eucharistie. Notre-Seigneur, voulant donner quelque soulagement aux âmes qui désireraient s'unir à lui à chaque instant et qui ne peuvent le faire qu'une fois par jour par la sainte communion, leur permet de le faire toutes les fois qu'elles le veulent par la sainte oraison. Là, quoique d'une manière différente, il se communique à elles. » Et de même que la communion nous unit à Jésus-Christ, nous transforme en lui, nous fait éprouver de pures délices, nous embrase d'amour et nous rend terribles aux démons, ainsi dans l'oraison l'âme contemple Dieu vivant en elle par son Esprit, elle est transformée en Jésus : « Notre-Seigneur, se communiquant à nous dans le Saint-Sacrement, nous remplit tellement de sa vie, de ses vertus et de tout ce qu'il est, que transformés en lui, selon l'expression des saints, nous sommes d'autres Jésus-Christ, par la possession de son Esprit et de sa grâce. Ainsi Dieu, s'épanchant en nous dans l'oraison, nous communique une telle plénitude de vie divine que, selon l'expression du prophète, nous devenons comme des dieux : *Ego dixi* : *Dii estis et filii Excelsi omnes* (1). Car, comme dans la génération éternelle, Dieu communique au Verbe son essence et toutes ses perfections, de même dans la contemplation, il opère en nous comme une génération nouvelle et fait de nous ses enfants, l'abrégé de ses perfections et le portrait de ses grandeurs. Les saints dans le ciel sont faits

(1) Psalm. LXXXI, 6.

semblables à Dieu, selon l'apôtre Jean, et les justes de la terre reçoivent ce même avantage, dans la mesure néanmoins que comporte leur état. Le Saint-Esprit, en l'oraison, les plonge en Dieu pour les remplir et les absorber en lui. En sorte qu'ils sont comme cette femme de l'Apocalypse, revêtus du soleil de justice, Dieu voulant paraître en eux comme dans un tableau sensible de sa beauté insensible et cachée. »

Qu'il s'agisse là d'une oraison de contemplation, la chose paraît probable. D'ailleurs, le fondateur de Saint-Sulpice connut peu de temps la méditation discursive et fut élevé très tôt par Dieu aux états supérieurs de la vie mystique. *Sa manière de faire oraison* nous en fournira la preuve irréfutable.

***

Trouvons-nous dans les écrits de M. Olier une *méthode* d'oraison proprement dite? Nous ne le croyons pas, si par méthode on entend une marche raisonnée pour arriver à un but. Or, fait observer justement M. Bremond (1), on ne voit dans les œuvres de l'École française rien qui réponde à cette définition. Leurs textes fondamentaux « nous enseignent le but, ils se taisent sur la marche raisonnée, et cela fait contraste avec saint Ignace, qui dans ses *Exercices* nous propose une méthode au sens technique du mot, des exercices d'assouplissement et d'entraînement, une gymnastique spirituelle, enfin un art de prier ».

M. Olier, après Bérulle et Condren, nous indique seulement les grandes lignes de l'oraison qui, après l'idée fondamentale : l'adhérence au Verbe Incarné pour rendre à Dieu les devoirs de religion qui lui sont dus, consiste en trois actes essentiels : l'adoration, la communion et la

(1) « Histoire littéraire du sentiment religieux » : l'*École française*, p. 112.

coopération (1). Par l'*adoration*, nous considérons un attribut de Dieu ou une vertu de Notre-Seigneur comme modèle de la vertu que nous devons pratiquer, et nous rendons ensuite nos devoirs de religion — ce mot pris au sens de l'École française renferme l'amour, l'admiration, la louange, l'action de grâces et autres actes — à Jésus-Christ ou à Dieu par Jésus-Christ. Dans la *communion* nous attirons en nous, par la prière, la perfection ou la vertu que nous avons adorée dans l'Auteur de tout bien. Dans la *coopération*, nous nous déterminons, sous l'influence de la grâce, à pratiquer cette vertu.

Dans son *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, M. Olier concrétise en quelques phrases suggestives ces trois actes essentiels de la méditation : « Ayons *Jésus devant les yeux*, et tenons-nous en révérence et en respect vers une chose si divine et si sainte ; et après que notre cœur se sera répandu en amour, en louanges et en autres devoirs, demeurons quelque temps en silence... Ayons *Jésus dans le cœur*, nous donnant à lui pour en être possédés et pour être animés de sa vertu ; ensuite de quoi nous demeurerons encore un temps en silence auprès de lui pour nous laisser détremper dans son onction divine... Ayons enfin *Jésus dans les mains*, désirant que sa divine volonté s'accomplisse en nous qui sommes ses membres, qui devons être soumis à notre chef, et qui ne devons point avoir de mouvement que celui que nous donne Jésus-Christ, notre vie et notre tout ; qui, remplissant notre âme de son Esprit, de sa vertu et de sa force, doit être opérant en nous et par nous, tout ce qu'il désire. »

(1) M. Tronson, par les précisions, les compléments et les divisions qu'il apportera dans la suite, nous livrera ce corps de doctrine que l'on appelle communément et à juste titre : *méthode de Saint-Sulpice*. — On consultera avec avantage sur ce point l'ouvrage de M. Letourneau : *La méthode d'oraison mentale du Séminaire de Saint-Sulpice*.

On voit que, revenant à la saine tradition paulinienne et thomiste, les Spirituels du XVII[e] siècle donnent à la grâce divine une influence prépondérante dans la pratique de la méditation et de l'acquisition des vertus. Laissons parler M. Olier :

« C'est au Saint-Esprit, principe de toutes les louanges de l'Église, d'élever nos âmes à Dieu pour le louer..., c'est à lui de nous préparer et de nous mettre dans les dispositions requises pour prier saintement, c'est à lui de nous revêtir de Jésus-Christ — ainsi parle saint Paul —, à lui de nous présenter en la personne de Jésus-Christ devant son Père, afin que nos demandes soient exaucées dans la vue de ce Fils bien-aimé. » Et encore : « C'est à l'Esprit-Saint, quand il nous a fait connaître ce que nous devions demander, à le demander en nous, c'est-à-dire à nous le faire demander avec une telle ferveur, une telle étendue de cœur et des gémissements intérieurs si puissants, que nous obtenions l'effet de nos prières. »

S'abandonner à l'Esprit de Jésus, non sans toutefois s'être préparé à cet abandon par « un acte positif d'anéantissement » et la pratique d'une ascèse rigoureuse (1); adhérer à Dieu et *communier* ainsi aux vertus divines par une sorte d'appel intérieur; puis, toujours sous l'impulsion puissante de l'Esprit de Jésus et *coopérant* à cet influx divin, demander les grâces nécessaires à sa sanctification personnelle et à celle de ses frères, telle était la manière de M. Olier, ou, pour parler plus exactement, telle était la manière que lui faisait suivre la grâce. « L'opération du Saint-Esprit l'élevait puissamment à Dieu et l'établissait

(1) M. Bremond, qui parle si bien de l'École française, a trop laissé dans l'ombre la pratique des vertus crucifiantes, que cette école considère comme des moyens nécessaires pour parvenir à l'union, à l'adhérence avec le Verbe Incarné.

dans des dispositions de plus en plus saintes qu'il n'avait jamais éprouvées auparavant; plusieurs fois même, elles lui avaient découvert des défauts ignorés jusque-là, lui inspirant en même temps un désir très fort, quoique très paisible, d'en être délivré... Ce même Esprit le portait à faire à Dieu des demandes auxquelles il n'avait pas songé avant son oraison, et tantôt il éprouvait un désir ardent de la gloire de Dieu et la demandait ensuite pendant plusieurs heures; tantôt il priait pour l'Église avec une ferveur particulière ou se trouvait tout rempli d'un désir incroyable de la sanctification du Clergé... »

On conçoit qu'abandonné ainsi à l'emprise divine, M. Olier ne pouvait lui-même s'astreindre au cadre pourtant très large qu'il avait tracé de la méditation. L'Esprit-Saint l'emportait à des hauteurs ineffables. Son oraison prenait parfois la forme chérubique, et il la passait alors toute en lumière : « Dieu, lui fermant les yeux aux choses d'ici-bas, lui découvrait ses grandeurs et lui donnait la connaissance de ses mystères. C'est dans ces saintes visites qu'il lui a donné l'intelligence des Écritures; qu'il lui a montré les obligations des Ordres sacrés; qu'il l'a introduit dans le Saint des saints, c'est-à-dire jusque dans l'intérieur des Bienheureux, de la sainte Vierge, et même jusqu'à une connaissance profonde des attributs divins. » Fréquemment aussi l'oraison devenait séraphique et, dans cet état (1), l'âme aime beaucoup plus qu'elle ne connaît. Alors que l'intelligence ne connaît que selon l'*image*, la volonté, principe de l'amour, se porte vers la *réalité* telle qu'elle est en elle-même. C'est pourquoi, bien qu'incapable de découvrir par l'intelligence (2) la nature intime de

(1) Jean de Saint-Thomas, In I^{e} II^{ae}, q. 68-70, disp. 18, n. 11-12. Joret, *Vie Spirituelle*, p. 455-456.

(2) Une certaine connaissance préalable reste pourtant nécessaire : « nil volitum quin praecognitum. »

Dieu, le mystique, par un élan du cœur, franchit le mystère qui lui voile la face divine et aime Dieu en lui-même dans son essence infinie. Ainsi M. Olier se trouvait très souvent « appliqué et attiré à l'amour avec tant de force, qu'il passait plusieurs heures de ses oraisons sans pouvoir faire autre chose qu'aimer ».

Que le réformateur du clergé ait été un des plus grands mystiques de son siècle, on le devine déjà. L'analyse des *différentes phases de sa contemplation* va nous en donner la certitude.

*
* *

La contemplation surnaturelle peut se définir (1) : *une vue simple et affectueuse de Dieu ou des choses divines* ; plus brièvement : *simplex intuitus veritatis*, comme dit saint Thomas (2). Toutefois cette contemplation comporte bien des degrés. Partant d'un seul principe : la grâce sanctifiante avec les vertus et les dons, elle s'achemine, si on ne la considère que sous son aspect passif, de la simple oraison de quiétude au mariage spirituel en passant, le plus souvent, par les différentes phases de l'union pleine et de l'union extatique dont nous n'indiquerons pas ici les subdivisions.

Examinons comment M. Olier franchit toutes ces étapes pour aller se consommer en Dieu : comment, après avoir contemplé l'Humanité de Jésus, il fut appelé à la contemplation de la sainte Trinité de façon quasi habituelle pendant les sept dernières années de sa vie.

(1) Nous emprunterons à M. Tanquerey (*Précis de théologie ascétique*), au P. G.-Lagrange (*Perfection chrétienne et contemplation*), et à Dom Lehodey (*Voies de l'oraison mentale*), les descriptions des états d'oraison que nous pourrons donner au cours de cet article.

(2) *Som. théol.*, II^a II^{ae}, q. 180, a. 1 et 6.

Personne ne vient au Père que par moi, dit Notre-Seigneur, en saint Jean (1). Aller à Dieu par le Christ, telle a toujours été la doctrine des auteurs spirituels les plus sûrs. Saint Jean de la Croix et sainte Thérèse (2) insistent particulièrement sur ce point, et la Réformatrice du Carmel s'élève même avec force contre ceux qui, sous le prétexte d'accéder à une contemplation plus parfaite, repoussent, de façon systématique, toute méditation sur la personne humaine du Sauveur. Ce que la Sainte demande, c'est qu'on n'abandonne pas l'humanité du Christ par sa *propre industrie*. Agir autrement serait tomber dans une sorte de quiétisme.

Pour qui connaît l'orthodoxie de M. Olier et sa science spirituelle, ce danger n'était pas à craindre. Disciple de Bérulle et de Condren, il professait envers le *Verbe Incarné* une dévotion trop ardente pour reléguer au second plan, et de parti pris, la personne humaine de Jésus.

A l'une de ses dirigées à qui il recommande la lecture des œuvres de sainte Gertrude, le fondateur de Saint-Sulpice écrira donc :

« Permettez que j'ajoute ici une raison, quoique vous n'en ayez pas besoin, pour laquelle je vous ai donné cette lecture. C'est que, vous voyant attirée au dénûment intérieur, je désirais vous précautionner contre la lecture de plusieurs livres spirituels qu'on a composés depuis quelque temps et qui ne doivent être lus qu'avec précaution, sans quoi les âmes courent grand risque de tomber dans l'oisiveté et l'inutilité, et même dans l'illusion... Tels sont les livres contemplatifs qui vont à tirer l'âme de l'occupation et de la *liaison de l'humanité sainte de Jésus-Christ*, pour se jeter dans la divinité sans aucune vue et sans aucun soutien. Or, comme je vois que la lecture de sainte

(1) Joan., XIV, 16.
(2) *Vie*, ch. XXII.

Gertrude tend toujours à *lier* l'âme à Jésus-Christ, j'étais bien aise de vous y fortifier. »

Se *lier*, *adhérer* à Jésus-Christ, ces expressions reviennent souvent sous la plume de nos mystiques, et cette terminologie qui leur est propre désigne cet acte qui tend à substituer le Christ à nous-mêmes. Olier, comme Bérulle, Condren et le Père Eudes, ose s'approprier le Christ avec toutes ses vertus, ses mérites, ses relations intimes avec son Père, soit qu'il cherche à attirer en lui Jésus considéré dans tous ses états, soit qu'il désire s'appliquer la grâce spéciale de l'un des mystères du Verbe Incarné.

Remise à l'honneur par l'École française, cette doctrine pourtant n'est pas nouvelle, comme le fait remarquer M. Lévesque dans son excellente brochure sur saint Jean Eudes, non seulement « parce qu'elle est inspirée de saint Jean et de saint Paul, mais parce que les Pères et les scolastiques l'admettaient aussi ». Elle découle de la doctrine même du corps mystique de l'Église : « De même que dans un corps naturel il y a cette unité qui provient de la diversité des membres, ainsi l'Église entière, qui est le corps mystique du Christ, est considérée comme une seule personne avec son chef (1). » En ce sens le chrétien devient pour le Sauveur une « humanité de surcroît », et les différents mystères du Verbe Incarné, bien que réalisés dans le temps, ont un retentissement éternel et deviennent nôtres si nous nous appliquons à les attirer en notre âme par le désir et par l'imitation puisque, en vertu du principe philosophique que toutes les actions du chef sont imputables aux membres, il s'établit une correspondance surnaturelle, une sorte de communion permanente entre le Sauveur et l'âme justifiée. D'où Bérulle écrira :

(1) *Som. théol.*, III^a^, q. 49, a. 1.

« Ils (les mystères et les actions du Verbe Incarné) sont passés en certaines circonstances, et ils durent et sont présents et perpétuels en certaines autres manières, Ils sont passés quant à l'exécution, mais ils sont présents quant à leur vertu, et leur vertu ne passe jamais, ni l'amour ne passera jamais avec lequel ils ont été accomplis. L'esprit donc, l'*état*, la *vertu*, le mérite du mystère est toujours présent... » Et c'est pourquoi : « Cela nous oblige à traiter les choses et mystères de Jésus, non comme choses passées et éteintes, mais comme choses vives et présentes, et même éternelles, dont nous avons aussi à recueillir un fruit présent et éternel (1). »

M. Olier, en qui l'on « entend toute l'École française (2) », avait trop bien pénétré la doctrine de ses maîtres pour ne pas chercher à s'approprier les vertus spéciales aux mystères du Verbe Incarné par une méditation prolongée qui prit vite la forme mystique et l'achemina à la contemplation de la sainte Trinité. Le manuscrit de Saint-Sulpice nous le présente s'appliquant à la connaissance des grandeurs de Jésus. Il le contemplait, le plus souvent, sous les aspects particuliers de roi, de juge, de chef de l'Église et de Fils de Marie.

« Comme roi, il le suppliait de lui donner une obéissance et une soumission entière à ses volontés; comme son juge, il lui demandait miséricorde, mais avec un abandon total, étant tout disposé à souffrir les effets de sa justice aussi bien qu'à éprouver les effets de sa bonté si cela lui était plus agréable. Il l'*adorait* encore comme le chef de l'Église, et le suppliait de le remplir de sa vie divine et de n'y pas souffrir d'autres mouvements que les siens; il l'*adorait* comme le supplément de nos devoirs

(1) *Œuvres*, p. 921.
(2) Bremond, *l'École française*, p. 459.

envers son Père, le conjurant de rendre à la très sainte Trinité tout ce que l'Église lui doit. Il l'*adorait* enfin comme le Fils de Marie, dans son amour, ses déférences, ses soumissions pour sa sainte Mère. Il le remerciait de toutes ses bontés pour elle et le conjurait de lui donner part à tous ces devoirs et à toutes ces dispositions... »

Une telle forme de prière, où prédomine l'*adoration* (1) si chère à l'École française, consistait le plus souvent, nous rapporte le biographe, en un seul acte et, laissant là le discours, allait droit à Dieu par un simple regard. Mais cette oraison de simplicité qui semble « être la frontière par où les oraisons actives confinent à la contemplation passive », prit bientôt une forme de passivité de plus en plus accusée, à tel point que « toutes les facultés de l'âme du saint fondateur étaient si puissamment appliquées à admirer et à aimer ce qui leur était montré, que rien au monde ne les en pouvait détourner pour les employer à d'autres usages ».

C'est à peu près à cette époque, vers 1640, que commencèrent pour M. Olier, qui avait alors 32 ans, les deux années d'épreuves intérieures continuelles qui devaient achever sa purification. Ces épreuves furent beaucoup plus terribles que la crise de scrupules qui l'avait pourtant si fortement tourmenté huit ans auparavant, au point de l'o-

(1) Ayant remarqué que les fidèles de leur temps cultivaient surtout la prière de demande au détriment de la prière de louange et de révérence, les Maîtres de l'École française réagirent contre cet anthropocentrisme outré et firent, de l'adoration, le point essentiel de leur oraison. L'adoration, telle qu'ils l'entendent, est une sorte d'élévation qui comprend plusieurs actes : amour, admiration, action de grâces, etc. — Le but de l'oraison, écrit Bourgoing, est « de révérer, de reconnaître et d'adorer la souveraine majesté de Dieu par ce qu'il est *en soi* plutôt que par ce qu'il est au regard de nous ». Excellent principe, appuyé d'ailleurs sur la tradition et sur la liturgie et qui restitue au Créateur la place qui lui est due.

bliger à se confesser plusieurs fois par jour. Dieu voulait préparer son serviteur aux grandes choses auxquelles il le destinait.

Éprouvé du côté du ciel, car il se voyait privé de toute consolation intérieure ; repoussé de ses supérieurs, qui le jugeaient incapable de tout travail ; en butte à des tentations d'un subtil orgueil, M. Olier ressentit toutes les souffrances purificatrices décrites dans les *Nuits* de saint Jean de la Croix. *La soudaineté* de ces épreuves qui commencèrent brusquement en même temps que les missions au pays de Chartres ; *leur acuité* : « Je ne dormais presque plus, écrira-t-il, car j'étais réveillé sur la minuit et tout tremblant de la crainte de ma réprobation » ; *la patience* avec laquelle elles furent supportées et qui lui faisait répéter les paroles de Job (1) : « Etiamsi occiderit me, in Ipso sperabo » ; *les heureux effets* qu'elles produisirent : la fondation des Séminaires, le refus de l'épiscopat — c'était faire alors acte de vertu —, et un débordement de charité et de zèle, nous sont de sûrs garants de leur caractère mystique.

Jusqu'en 1650, les années qui suivirent ces épreuves furent pour le saint prêtre une préparation au mariage spirituel. Il nous rapporte lui-même les différentes voies par lesquelles il fut conduit à cet état sublime et les ramène à trois chefs principaux : 1) *L'âme est dévorée du désir de voir Dieu* : « Dieu fait longtemps soupirer après ses perfections et sa possession. Il laisse l'âme tremper dans ses défauts ; elle sera quelquefois des années entières en quelque infirmité notable. 2) *L'âme prend conscience de son incapacité* : « Les vœux, les prières, les efforts d'esprit et de corps, ne peuvent rien pour la fortifier. Il faut qu'une fois établie par la présence du Bien-Aimé en la vertu et la force divine, elle reconnaisse que Dieu seul a

(1) Job. XIII, 15 : « Quand même il me tuerait, j'espérerais en lui. »

fait cette merveille. Il faut, avec la foi, l'expérience de sa misère pour la connaître ». 3) Enfin *l'âme est entièrement délaissée* : « Elle est, en cet état, tout désir pour entrer dans la sainteté et la pureté de Dieu; l'absence du Bien-Aimé ne diminue pas ses ardeurs. Comme elle l'a déjà connu et qu'elle a éprouvé du bonheur de sa connaissance, elle est bien surprise lorsque, tout d'un coup, elle se voit privée de toute lumière et de tout sentiment; elle cherche alors, mais ses recherches sont inutiles... »

Dans ces trois phases se développaient pour M. Olier les derniers phénomènes de l'*extase aride* ou nuit de l'esprit. L'entendement se trouvait dans l'aridité, la mémoire restait souvent sans souvenirs, les affections restaient suspendues dans l'angoisse. Mais, dit saint Jean de la Croix (1), « si cette contemplation obscurcit l'esprit, c'est pour lui communiquer des lumières de toutes choses; si elle l'appauvrit, c'est pour le rendre capable de goûter divinement la douceur de tous les biens ». Ainsi parlera le fondateur de Saint-Sulpice : « Cet état met l'âme dans une perfection sublime; Dieu s'est retiré pour éprouver sa persévérance, pour augmenter ses désirs et pour la préparer, par les souffrances, à une plus pure et plus parfaite contemplation. »

Les opérations de Dieu dans l'âme de son serviteur devinrent en effet beaucoup plus pures que toutes celles qui avaient eu lieu auparavant. Assistons au combat d'amour que la divinité livre à l'âme en ces instants pathétiques :

« La bonté de l'amour, écrit M. Olier, a voulu que j'aie ressenti son approche et l'union intime de son Être à mon âme. Je le voyais diffus et répandu en tout moi-même et je suis demeuré un temps notable en cet état. »

(1) *Nuit*, l. II, chap. IX.

C'est l'*union pleine*.

« J'ai ensuite éprouvé l'action d'un feu pur et ardent qui m'a laissé dans d'extrêmes faiblesses. Mon âme était toute appliquée en Dieu, elle tendait toute à lui; elle était dans une adoration amoureuse de l'Époux, ne faisant plus de réflexion sur soi, ni sur les dons du Seigneur et ne pouvant penser à rien qui ne fût lui. Alors Dieu est tout à l'âme et il est le Tout de l'âme... »

C'est l'*union extatique* que sainte Thérèse range dans la quatrième eau céleste et la sixième demeure, qui saisit vivement toutes les puissances de l'âme et absorbe en même temps les sens, de telle sorte que les communications avec le dehors sont suspendues ou à peu près. Cette union fut bientôt suivie, chez M. Olier, du baiser mystique :

« Notre adorable Maître a daigné, en l'oraison, me donner un baiser de sa bouche. Ce baiser était un attouchement secret et délicat qui surpassait tous les états où je m'étais trouvé jusque-là. Il surpassait infiniment tout sentiment, toute union sensible, tout ce qui se goûte dans la vie intérieure. C'est, ce me semble, un attouchement de Dieu et de sa substance à la substance de l'âme. On ne sent rien d'extérieur : on n'éprouve rien de sensible dans ses facultés; on sait seulement que Dieu a touché intimement le fond de l'âme... »

Commentant un passage de sa *Vive flamme* (1), Jean de la Croix explique comment le contact divin est brûlure, mais brûlure suave, touche qui se produit au centre de l'âme, « touche de substance à substance », « de la substance de Dieu à la substance de l'âme », « touche qui a la saveur de la vie éternelle ». Quand M. Olier emploie les mêmes expressions, il veut dire sans aucun doute, et comme tous

(1) *En tuant tu as changé la mort en vie.*

les mystiques, que dans cet état l'âme humaine entre en contact, non avec la substance elle-même, mais avec les effets de la substance de Dieu qu'elle ressent mystérieusement mais profondément. De même, par *fond* de l'âme, il entend ce *centre*, c'est-à-dire l'extrême limite d'un être et de sa force, tout ce qu'il y a de plus élevé dans la volonté et l'intelligence, ce qui est, comme le prétend Louis de Blois (1), « la source même des facultés », le point « où celles-ci se rejoignent sans qu'elles se puissent distinguer », le point aussi où elles rejoignent Dieu.

Le baiser mystique amena M. Olier à l'*union transformante* et le fixa, pendant les sept années qui précédèrent sa mort arrivée en 1657, dans une union permanente avec la Trinité :

« Vient le moment où Dieu daigne s'abaisser vers l'âme et où, l'ayant pénétrée de ses perfections, il achève sa transformation parfaite en faisant écouler en elle sa substance. Oh! que cette grâce est pure! Que la vie que l'on y reçoit est divine! Toute ravie, hors d'elle-même et consommée en Dieu, l'âme peut dire : « Vivo, jam non ego, vivit vero in me Deus », parce qu'elle n'a plus d'être, de vie, de mouvement qu'en cet Être divin qui l'absorbe. »

Dans cet état, M. Olier voit :

« Dieu diffus et répandu dans tout son être ».

Il jouit d'une connaissance expérimentale de :

« la pureté de Dieu même s'unissant à l'âme, et... cette union très douce nous rend participants des perfections divines d'une façon permanente en sorte qu'elles reluisent continuellement en notre âme et opèrent constamment par elle ».

Une telle intimité et sérénité caractérise bien le mariage

(1) L'*Institution spirit.*, ch. XII, t. II des œuvres, p. 101-103.

spirituel dans lequel, aux extases et aux défaillances, aux mouvements passagers, succède cet état d'âme paisible et calme de deux époux assurés de leur amour mutuel. Au reste, notre mystique précise lui-même la chose, car il poursuit :

« Il n'en est pas ainsi des autres états où l'âme reçoit des mouvements passagers et des lumières qui s'effacent et, en dehors de leur action, elle est volage, inconstante, inégale et nullement dans l'état de celle que Dieu veut rendre de lui par lui-même. »

Puis, le saint prêtre, précisant encore, nous déclare que l'âme ainsi élevée

« entre dans la jouissance de ce grand Tout qui fait son unique plénitude et que sa compagnie ordinaire est une société adorable, ce sénat, ce divin conclave du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »

Cette contemplation produit plusieurs effets. Suivre M. Olier dans l'analyse très poussée qu'il en donne serait intéressant, mais dépasserait le cadre de cet article. Notons cependant que notre mystique s'accorde, là encore, avec saint Jean de la Croix et sainte Thérèse, qui font dériver de l'union transformante de merveilleux effets de sanctification dont voici les principaux : 1) *Un saint abandon entre les mains de Dieu* : « Se trouvant toute en Dieu et voyant Dieu tout en soi, l'âme, écrira le fondateur de Saint-Sulpice, entre dans un état admirable de paix, de confiance et d'abandon. Ses pensées étant tournées vers Dieu seul, elle est contente de lui seul ; elle ne veut les choses qu'autant qu'il les veut lui-même. 2) *Le sentiment de la présence de Dieu*, qui procure la paix intérieure : « Ainsi dans la solitude, elle se trouve dans un parfait repos et dans une entière liberté ; rien ne vient interrompre la paix profonde dont elle jouit. »

Sainte Thérèse, au chapitre III de sa VII^e Demeure, écrit dans ce sens : « En ce temple de Dieu, en cette demeure qui est sienne, Dieu seul et l'âme jouissent l'un de l'autre en un très parfait silence. » 3) *L'âme progresse rapidement dans la sainteté* : « Elle fait, en très peu de temps, de très grands progrès, reprend M. Olier. Dieu, la trouvant pure et en état de recevoir ses faveurs sans apporter d'obstacle, agit en elle dans l'étendue de son amour. Elle grandit tellement en perfection de jour en jour qu'elle paraît changer continuellement d'état. » 4) Enfin *l'âme reflète les perfections divines*. Dieu, assure saint Jean de la Croix dans sa *Vive flamme* (1), communique à l'âme de son propre amour, sa propre force, qui la rend capable de l'aimer désormais dans « la mesure d'intensité » dont il l'aime lui-même. Par cette participation, l'âme paraît « plus Dieu qu'elle n'est âme », quoiqu'il soit vrai qu'elle garde son être et que celui-ci reste distinct — remarquez cette comparaison — « comme le cristal reste distinct du rayon qui l'éclaire et le pénètre ».

On ne trouverait pas chez Denys le Chartreux, et même chez Ruysbroeck, cette sorte de compénétration d'un Dieu et d'une âme rayonnante. On la trouve chez M. Olier :

« Tirée en Dieu, unie à sa sainteté infinie, revêtue de la lumière et de la beauté de Dieu, l'âme entre dans toutes ses perfections. Car Dieu, qui est en lui-même amour et sagesse, force et sainteté et abîme infini de toutes sortes de biens, se donne à elle en tout ce qu'il est. Le cristal n'est point si pénétré des rayons du soleil comme l'âme est transformée en Dieu lorsqu'elle est revêtue des rayons et pénétrée des ardeurs de ce divin soleil. »

Toutefois, même parvenue à cette union supérieure,

(1) « O lampes de feu ! »

M. Olier assure que l'âme peut encore déchoir, bien que cela soit peu probable, parce que Dieu peut permettre au démon de la tenter pour la tenir dans l'humilité. C'est pourquoi il ne cesse de recommander à tous une mortification constante et une vigilance étroite.

Il resterait encore beaucoup à dire sur la doctrine spirituelle du serviteur de Dieu si profondément étayée sur les dogmes de l'Incarnation et de la grâce; il y aurait encore bien des détails à signaler sur sa vie mystique, si riche en fruits de sainteté et, en même temps, on l'aura remarqué, de forme si classique. Il nous faut abréger. Nous ne saurions toutefois terminer cet article sans citer cette courte prière que notre vénéré Père et fondateur répétait souvent et qui résume toute sa conduite et toute sa vie :

« Que votre lumière soit la simple lumière qui me guide, ô mon Dieu, et qui me fasse voir toutes choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Amen. »

J. Gautier, S.S.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

Le Cardinal MERCIER
maître et modèle de la vie intérieure

Nous voudrions, dès maintenant, consacrer au Cardinal Mercier l'étude qui s'impose. Nous n'en avons pas encore tous les éléments : il faut attendre une plus complète révélation de son âme, par ses papiers intimes et par le témoignage de ceux qui l'ont connu et regardé vivre. Ces lignes ne sont qu'un premier hommage.

***

On sait comment le cardinal Mercier s'acquitta de la mission que lui avait confiée Léon XIII : réapprendre à un siècle qui l'avait oubliée, et qui la croyait définitivement morte, la doctrine vivante du Docteur Angélique, réconcilier avec elle l'élite des hommes d'études, en leur montrant que le thomisme, loin de renier aucune des légitimes acquisitions de la science et de la philosophie modernes, en quelque ordre que ce soit, peut tout accueillir, tout assimiler, tout vivifier, dégager de toutes les gangues d'erreur toute âme de vérité, et que ses principes immuables sont par là même éternellement jeunes et féconds (1).

Or la métaphysique de saint Thomas constitue le fondement et l'armature rationnels de sa théologie, dont la doctrine ascétique et mystique est le couronnement et le sommet.

(1) Entre autres études sur l'œuvre philosophique du Cardinal Mercier, nos lecteurs connaissent sans doute l'article du P. Hugon, *Revue Thomiste*, juillet-août 1924, et celui de M. le chanoine Noël, *Nouvelles littéraires* du 30 janvier 1926.

Faire œuvre thomiste en philosophie, c'est donc, au moins indirectement, servir la théologie mystique elle-même. Restaurer l'une, c'est rendre possible la restauration de l'autre, c'est y coopérer.

Mgr Mercier philosophe, fondateur de l'Institut Supérieur de philosophie de Louvain, du séminaire Léon XIII, de la *Revue néo-scolastique*, mériterait donc déjà, n'y eût-il pas d'autres titres, d'être salué et vénéré ici comme un maître.

Mais la renaissance de la doctrine mystique traditionnelle, le renouveau spirituel contemporain, lui doivent infiniment plus que cet apport indirect. Personne y a-t-il plus immédiatement contribué que ce grand évêque par ses écrits et par sa vie? Ses œuvres pastorales sont nourries de la moelle des Écritures et des Pères. La plus vigoureuse sève spirituelle y circule et les anime. Il y affirme en toute occasion, il y proclame avec une admirable éloquence les droits de la plus haute vie intérieure et toutes les saintes exigences du commandement d'aimer Dieu sans mesure. A exposer, à démontrer cette doctrine, il consacre son livre *A mes séminaristes*. Il la prêche inlassablement à ses prêtres dans les retraites pastorales, comme en témoigne un livre magnifique où il a recueilli la substance de ses entretiens avec son clergé et qu'il intitule : La vie intérieure : *Appel aux âmes sacerdotales*. Cet ouvrage émouvant, qui conserve le mouvement animé de la parole, ne révèle pas seulement le philosophe et le théologien qui disserte, qui répand la lumière sur les plus hauts sommets de la spiritualité, en même temps qu'il traite avec une expérience consommée les questions plus humbles de la pratique pastorale. Certes, il s'y montre sous tous ces traits à la fois. Mais il y fait surtout œuvre d'évêque, de pasteur de peuple, qui exhorte, qui entraîne, de père qui communique la vie. On y découvre l'homme que sa mission a pris tout entier, qui n'est plus, ne veut plus être que l'instrument d'une tâche divine. Parfois il fait aux siens une confidence directe de son âme : « Chaque année, dit-il, la liturgie du Jeudi saint nous remet en mémoire la leçon d'humble dévouement donnée à ses disciples par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Et lorsque je m'incline devant les douze vieillards pauvres auxquels je lave et dont je baise les pieds, je revois en esprit la lumière qui me fut donnée le jour où je pris possession du siège de saint Rombaut. Ce n'est pas une émotion vague, mais une perception intellectuelle très nette du

devoir de paternité que je contractais à ce moment avec toutes les âmes de l'Église diocésaine de Malines. « Vous pouvez avoir des Maitres en nombre plus ou moins grand, disait saint Paul aux Corinthiens, mais vous n'avez qu'un père, et ce père c'est moi qui vous ai enfantés dans le Christ Jésus, par ma prédication évangélique. » « Mes chers petits enfants, écrivait-il aux Galates que l'on semblait avoir tournés contre lui, je souffre encore une fois les douleurs de l'enfantement pour vous redonner la vie du Christ. » Je voyais mes responsabilités immensément agrandies, chaque âme, ayant des droits à faire valoir sur mon ministère. Et si, d'une part, cette perspective avait de quoi me jeter dans l'épouvante, d'autre part le sentiment d'une force jusque-là inconnue me soutenait; je sentais que j'avais à gérer les intérêts de Dieu et de son Christ; que les âmes du peuple fidèle reposaient sur les épaules et dans le Cœur du Sauveur du monde, avant de m'être confiées, et qu'à la condition de me tenir sous la dépendance de l'Unique Prêtre, le Bon Pasteur de l'Évangile, je n'avais pas à trembler devant ma mission et à m'y dérober, mais à m'y livrer avec foi, confiance et amour (1). »

Ainsi parle-t-il, ouvrant son cœur à ses prêtres, comme un père s'épanche au milieu de ses enfants.

Mais toutes les pages du livre disent et établissent l'appel à la sainteté de toutes les âmes, même de celles qui viennent à peine d'être « tirées du bourbier », le rôle des prêtres dans la sanctification des fidèles, leur devoir impérieux d'être saints, totalement livrés à Dieu, « dans une union que bannit TOUT égoïsme », sans nulle recherche d'eux-mêmes, pour que les âmes à eux confiées soient saintes et rendent à Dieu toute la gloire qu'il en attend. « Lisez, dit-il à ses « chers confrères », l'hymne à l'union divine que l'Écriture appelle « le chant par excellence », « *le Cantique des cantiques* ». Vous y trouverez en langage inspiré le commerce de Dieu avec la sainte humanité de Notre-Seigneur, avec la très sainte Vierge Marie, avec l'Église, avec toute âme qui consent à se laisser aimer. Car cette intimité de vie avec Dieu n'est pas un privilège réservé à une élite. Si le nombre de ceux qui en ont l'entière jouissance est rare, la responsabilité n'en remonte pas à Dieu, mais pèse sur nous ».

(1) p. 246.

Tel est habituellement le ton de ces entretiens. On y trouve partout non seulement cette doctrine, mais cette chaleur d'accent. L'ouvrage est donc plus et mieux qu'un livre : c'est l'effusion d'une âme d'évêque, tout ardente d'amour pour Jésus-Christ et consumée du désir que ses prêtres, et, par eux, tout son peuple « saisissent la vie qui est vraiment la vie ».

C'est un écho qui se prolonge de la parole de Jésus-Christ : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient plus abondante (1). »

Certains accents sont trop profonds pour que nous soyons trompés par quelques lignes où l'auguste écrivain se perd humblement dans la masse de ceux qui ne peuvent qu'admirer en autrui « l'efflorescence des grâces mystiques ».

Il semble bien que « la beauté de Jésus en croix » avait blessé ce cœur, qu'il connaissait d'expérience « le tourment des âmes passionnément éprises de Dieu », qu'il éprouvait ce que c'est « qu'aimer Jésus ».

Les hardiesses de ses initiatives et sa prudence consommée, la largeur de ses vues, et la virginale orthodoxie de sa foi, la multiplicité de ses œuvres, et l'admirable unité de sa vie où l'on chercherait en vain à découvrir ces lacunes qui frappent dès le premier regard chez des hommes pourtant très grands, toutes ces choses unies persuadent que le Cardinal Mercier vivait habituellement dans une étroite dépendance de l'Esprit de Dieu, et agissait ordinairement sous son immédiate impulsion. Plus on y réfléchit, et plus il semble que cette vie harmonise trop de grandeurs et trop diverses pour que leur principe commun soit quelque chose d'inférieur à la sainteté.

Pourquoi le cardinal s'est-il acquis, au cours de la guerre, une gloire à laquelle aucune autre ne pouvait se comparer? Pourquoi le monde entier a-t-il été si profondément ému par le spectacle de cet Évêque, semblable aux Léon le Grand, aux Grégoire VII, qui tenait tête, à lui tout seul, et imposait le respect à un empire ivre de sa force, à une armée qu'aucun crime n'arrêtait, sinon parce que le monde a senti que ce pon-

(1) Il n'est pas jusqu'au chapitre : *Oui ou non, sommes-nous religieux?* théoriquement discutable à certains égards, par rapport à la pensée de saint Thomas, qui ne procède de cette ardeur apostolique et ne révèle une grande intimité avec le Cœur du Christ. Cf. *Vie Spirituelle*, III, p. 313 sqq.

tife était au-dessus de la taille des hommes, qu'il n'était pas seulement l'âme et la voix de la Belgique envahie, l'incarnation de la conscience humaine, le défenseur du droit violé, mais le témoin, le confesseur prêt à être le martyr d'un des attributs de Dieu : la Justice?

A cette hauteur, où on le contemplait, il s'élevait avec tant de simplicité, d'un mouvement si aisé, et paraissant si naturel à sa grande âme, qu'on est contraint de reconnaître en lui la présence, à un degré éminent, des dons surnaturels de conseil et de force.

Aussi bien, l'auréole dont l'universelle admiration des hommes nimbait son front, la gloire des grandioses funérailles, semblent-elles présager une autre gloire, et, bien qu'on s'interdise de devancer les jugements de l'Église, le verset sacré qu'elle applique à ses saints revient en mémoire, avec toute sa signification de portée éternelle : « Tant qu'il est en vie, son « nom reste plus illustre que mille autres; et quand il se repo- « sera, sa gloire grandira encore. »

Dieu aime à faire des derniers jours de ses amis comme un raccourci de toute leur vie. La fin du Primat de Belgique ne dément pas cette remarque.

Il veut voir longuement, avant de mourir, l'héritier du trône, et sa main s'attarde, bénissante, sur le front du Prince dont la jeunesse incarne les espérances de la patrie. Touchant symbole de ce que fut pour son pays ce grand homme d'Église, de ce que pourrait être pour le monde entier, s'il la reconnaissait, la paternité spirituelle du Souverain Pontife, la douce maternité de l'Église.

Il s'informe, auprès du Recteur Magnifique de l'Université de Louvain, des progrès de l'Institut Supérieur de philosophie, et, en apprenant que cet Institut fondé par lui compte actuellement 170 élèves en majorité laïques, il s'écrie : « Dieu soit loué! Je pars tranquille et rassuré. » L'œuvre que lui avait confiée Léon XIII se poursuit : le grand ouvrier peut partir en paix.

Il dicte pour ses prêtres un testament spirituel, qui met le sceau aux enseignements de tout son épiscopat. Plus que jamais il se sent pontife, pasteur et père, à cette heure de la fin où ceux qui ont su aimer aiment davantage. Il offre sa vie pour toutes les causes qu'il a servies, pour son peuple du diocèse de Malines, pour l'Église, pour l'union à l'Église de Rome

des Églises séparées, pour le Souverain Pontife. Il donne à son grand crucifix un long baiser d'amour, en lui disant, doucement, dans un souffle : « Au revoir », exprimant ainsi au Dieu qui nous aima jusqu'à mourir l'intime tendresse dont son cœur était plein et qui le rendit plus fort que toutes les épreuves et toutes les tristesses.

On sait que le Primat de Belgique désirait ardemment la définition dogmatique de la Médiation universelle de la très sainte Vierge, qu'il composa une prière pour obtenir cette grâce du ciel, et qu'à sa demande, le Souverain Pontife accorda aux églises de Belgique l'office et la messe de Marie Médiatrice. Si le dogme est un jour défini, le nom du Cardinal restera lié à l'histoire de cette définition, comme il sera uni à l'histoire de l'union des Églises, si elle devient un fait accompli. Il est doux de penser que sa foi profonde, son intelligence pleine d'amour du mystère adorable de la médiation de Jésus, de la médiation de Marie entre le Christ et nous, son culte envers saint Joseph patron de la vie intérieure, furent le grand secret de cet évêque, qui réalisa si magnifiquement la devise de son blason : *Apostolus Jesu Christi.*

fr. M.-B. LAVAUD.

Causerie sur les Revues

1. Une rubrique nouvelle. — 2. Sur la prière (*J. Rivière*). — 3. Le rôle du Saint Sacrifice dans la vie chrétienne (*A. Tanquerey*). — 4. Pourquoi l'Eucharistie (*R. Plus*). — 5. L'oraison contemplative inférieure. (*L. Sempé*, S. J.). — 6. Un aspect de la spiritualité contemporaine (*R. Plus*).

1. — La première fois qu'une « *Causerie sur les Revues* » paraît dans *La Vie Spirituelle*, il n'est pas, semble-t-il, hors de propos d'en indiquer brièvement le but et la manière dont on pense réaliser cette nouvelle rubrique. Elle naît du souci constant qu'a la direction de la Revue de faire connaître à ses lecteurs tout ce qui peut les intéresser dans l'immense production de littérature spirituelle de notre époque.

Jusqu'ici, l'information de *La Vie Spirituelle* s'était bornée à la bibliographie. Mais, à côté des livres, il y a, dans une foule de Revues, de nombreux travaux parmi lesquels il est possible de glaner de précieux trésors. La multiplicité des périodiques qu'on ne peut se procurer *tous*, et les occupations absorbantes de la plupart des lecteurs, ne permettent pas à chacun de faire cette cueillette. Seule une Revue peut y suppléer. *La Vie Spirituelle* a pensé faire œuvre utile en ramassant, dans ces « *Causeries* », quelques miettes.

On a voulu aussi rendre service à un certain nombre de périodiques modestes, dans les pages desquels sont enfouies si souvent d'excellentes études qui méritent d'être connues d'un public plus étendu que celui, très restreint, qu'ils peuvent par eux-mêmes atteindre (1).

Ajoutons, — et c'est là une chose digne de remarque —, que

(1) *La Vie Spirituelle* serait reconnaissante aux revues moins connues de se faire connaître en acceptant d'assurer le service régulier de leurs numéros au signataire de ces lignes. Un certain nombre à qui nous l'avons demandé l'ont accordé très aimablement. Qu'elles ne soient remerciées !

notre époque se trouve tellement portée vers les études spirituelles, qu'il n'est pas jusqu'aux revues dont le but est plus général et plus littéraire qui ne s'y intéressent. Aussi a-t-on pensé que de ce côté-là également on devait donner quelque attention, et plus d'une fois sans doute on aura l'occasion de signaler des articles d'organes qu'on s'attendrait moins à voir apporter leur contribution à *La Vie Spirituelle*.

Toutefois, qu'on ne s'y méprenne point. Il n'est nullement question dans ces pages de tout indiquer. Il est une mesure que la revue ne peut dépasser, sous peine de n'être plus qu'une nomenclature sèche, un simple répertoire. Son but doctrinal l'obligeant à viser à la formation plutôt qu'à l'information, celle-ci doit se subordonner à celle-là. On aura donc soin, dans ces *Causeries*, de faire un choix, et d'ordinaire on ne se contentera pas de signaler; on analysera la doctrine; souvent aussi on citera les parties les plus significatives. Est-il besoin d'ajouter que, lorsqu'on le croira nécessaire, on jugera à la lumière des principes de la théologie ascétique et mystique traditionnelle qu'enseigne *La Vie Spirituelle*?

* * *

2. — Sous le titre : « Sur la Prière », la *Revue Universelle* du 15 juillet dernier, publie quelques beaux fragments inédits d'un carnet de captivité de Jacques Rivière, jeune écrivain, mort récemment et dont le retour à la foi, antérieur à la guerre, n'avait pas été complètement deviné par ceux-là mêmes qui l'approchèrent de plus près. « Parce qu'il a été en perpétuel débat avec lui-même, écrit Henri Massis (1), et dans une incessante difficulté avec son propre cœur, nous avions craint que Jacques Rivière ne fût en péril. Nous nous mettions en peine..... Nous savons désormais qu'il avait jeté l'ancre et d'une prise si vive, à de telles profondeurs, que c'est singulièrement se méprendre de ne voir en Rivière qu'un « être tout terrestre »... Mais Rivière semblait se dérober à l'affirmation, comme s'il ne voulait porter témoignage que des choses dont il se détachait, dont il était épris ».

(1) Introduction aux fragments reproduits dans la *Revue Universelle* (15 juillet 1925). — Depuis, ces notes de captivité ont été publiées dans un volume très suggestif intitulé : « *A la trace de Dieu* » (Nouvelle Revue Française).

Ces pages, qui furent pour ses amis une véritable découverte, rendent un son qui font toucher l'essentiel, les profondeurs d'une âme. Si, parfois, certaines formules peuvent étonner le théologien, il n'en reste pas moins qu'en leur fond elles expriment très exactement le mystère de la prière. Tandis que pour l'incroyant la prière est « le comble de la naïveté, de la bêtise, de l'ignorance », pour celui qui « arrive à l'idée que l'événement est dans une certaine mesure au moins un produit de la volonté de Dieu », elle devient « une chose parfaitement logique » :

« Quand il (le chrétien) prie, quand il demande à Dieu telle faveur déterminée, en effet certainement il veut contraindre la divinité, il veut exercer une pression sur elle, et il est persuadé qu'il peut y réussir. Rien de plus simple, de plus aveugle, de plus enfantin, si vous voulez, que l'âme d'un homme qui prie.....

« Le chrétien, quand il prie, est à la lettre comme l'enfant qui voit quelque chose et qui le demande, sans prendre la peine de savoir si on peut le lui donner. Toujours la même candeur, la même *intégrité* d'âme, qui est nécessaire pour croire des choses qu'on ne comprend pas encore.....

« Mais, bien entendu, quand il réfléchit sur le sens et la nature de sa prière, le chrétien se rend bien compte qu'il n'a pas voulu demander à Dieu un dérangement du cours de la nature, ni à chaque fois un miracle en sa faveur. Il y aurait en effet beaucoup d'impertinence chez lui, si c'était ça qu'il demandait.....

« Qu'a-t-il donc voulu faire?..... On dirait, dans certains cas, que Dieu a besoin que l'homme lui donne un prétexte de faire ceci ou cela ; l'idée lui en était bien venue, mais il n'osait pas tout seul. Aussi inspire-t-il à l'homme le désir de le voir arriver et l'idée de le lui demander. On sent très bien, quand on est tant soit peu expérimenté dans la prière, les choses que Dieu veut qu'on lui demande, et celles au contraire pour lesquelles il ne veut pas qu'on prie. Il y a un premier discernement instinctif qui s'opère dans l'âme du chrétien, non pas entre ce qui est possible ou impossible, de par les lois naturelles, mais entre ce que Dieu prémédite ou non, entre ce qu'il aimerait à se voir demander et ce contre quoi il est déjà décidé.

« Est-ce à dire que tout ce pour quoi il nous est possible de prier arrive toujours? Bien entendu non. Mais c'est aussi qu'il y a des prières tellement naturelles, tellement spontanées..... que nous les faisons tout de suite, de notre propre mouvement, sans attendre cette invitation secrète de Dieu, sans nous demander si leur objet fait partie de ses desseins. Si bien qu'une sorte de combat s'engage entre sa volonté et la nôtre..... »

Qu'y a-t-il dans tout cela, quand par-delà les mots on atteint vraiment l'idée, qui ne soit parfaitement conforme à la vraie théologie de la prière? Prier n'est-ce pas en fin de compte mettre notre volonté à l'unisson de celle de Dieu? Sans doute, il y a bien, quelques lignes plus loin, cette phrase moins exacte, où Rivière écrit : « Je crois Dieu parfaitement capable de se décider contre ce qu'il avait d'abord en vue, rien que par amour pour nous. » Non, Dieu ne change rien à ses volontés. Mais la suite est meilleure, aussi pathétique que le combat que se livrent Dieu et le chrétien :

« Rien n'égale les trésors de générosité qui se dépensent dans ce combat entre la créature et son Créateur. Le suppliant a une certaine manière à la fois de vouloir tout et de ne vouloir rien, qui est peut-être le plus haut degré de tension où puissent monter les sentiments humains, l'équilibre suprême entre le désir et la résignation, le point où la passion et le renoncement atteignent à la fois, et sans se détruire, leur intensité maximum. Il aime Dieu de ce qu'il va lui donner cette chose tant désirée, car il n'en peut douter, car c'est impossible autrement, mais il aime Dieu tellement qu'il craint déjà ce qu'on pourrait penser, s'il allait ne pas exaucer sa prière, et pour ne pas que ce scandale arrive, à l'avance, déjà, contre son plus fort, son plus dévorant désir, il lui fournit cette excuse qu'il accepte cette volonté quelle qu'elle puisse être, qu'il n'aura rien voulu que ce que Dieu voulait ; il lui signe en quelque sorte un acquittement anticipé ; il lui dit : « Voilà le coup le plus dur que vous puissiez me porter. Épargnez-le-moi. Mais si vous le portez tout de même, dès maintenant, je le dis, vous avez raison, vous avez infiniment raison ; et vous aurez fait encore ce que je voulais, puisque je veux de toutes mes forces ce que vous voulez. »

Nous touchons là l'essence même du mystère de la prière. D'une part, nous ne demandons pas à Dieu « de détourner le cours des événements, mais de les féconder, de manifester dans ce qui arrive sa toute-puissance... Elle (la prière) n'est pas autre chose qu'une invitation à la Providence d'avoir à s'exercer ». D'autre part « comment comprendre ce besoin qu'a Dieu de nos désirs... Comment comprendre cette dépendance volontaire où il semble se mettre vis-à-vis de l'homme?... »

« Un père n'est-il pas le créateur et le maître absolu de ses enfants? Pourtant quelle plus grande dépendance? N'est-il pas aussi leur esclave? Supposez l'amour d'un être infini : ne crée-t-il pas une dépendance infinie? Dieu se plaît avec nous. C'est un fait pour le

chrétien : « Mes délices sont avec les enfants des hommes »... Un Dieu qui ne s'en tient pas à la toute-puissance ; mais qui lui ajoute la toute-faiblesse... Et qui oserait dire qu'ainsi il est moins complet?... N'est-ce pas, si l'on peut dire, un prolongement de la perfection que de renoncer, pouvant tout, à le pouvoir toujours ? La toute-puissance qu'implique sa perfection est toujours là. Mais sans subir aucune influence, par une décision entièrement libre et personnelle, il en abdique l'usage ; et ainsi, comme je le disais, il lui ajoute l'impuissance. »

C'est en somme, sous une forme presque paradoxale, l'explication exacte de la raison d'être des causes secondes : Dieu pourrait s'en passer, mais par pure bonté pour nous il nous associe au gouvernement du monde, comme s'il voulait que nous lui donnions l'aide dont il fait semblant d'avoir besoin. L'amour infini de Dieu pour nous, tel est, en effet, l'ultime fondement de la prière.

* * *

3. — C'est à la prière par excellence que M. Tanquerey consacre trois articles de l'excellente Revue : « *L'Évangile dans la vie* ». Le titre est : « *Le rôle du Saint Sacrifice dans la vie chrétienne.* » L'auteur y étudie, avec la clarté qu'on lui connaît, *la nature, les effets de la sainte messe, et la manière d'y assister.* Écrivant pour les lecteurs d'une revue qui a pour but de faire connaître, aimer et pratiquer l'Évangile, il cite avec une complaisance des plus heureuses les textes scripturaires et surtout évangéliques qui ont trait à ce grand mystère. Il n'est personne qui ne puisse suivre aisément les développements, où le vénéré supérieur de la Solitude a essayé de condenser la substance du dogme ; il a, nous semble-t-il, parfaitement réussi à s'adapter, rendant surtout son exposé très agréable, grâce à un excellent choix de citations puisées dans les œuvres de Bossuet. On ne saurait trop l'en louer. A vrai dire, au moins par endroits, sans ces citations, le texte eût pu sembler un peu sec. M. Tanquerey nous paraît, en effet, parcimonieux à l'excès des explications proprement *théologiques*, entendons : empruntées à la théologie scolastique. Est-ce la crainte d'être moins à la portée de ses lecteurs? Peut-être. Nous croyons au contraire que les affirmations dogmatiques de l'Écriture ou des conciles seront mieux comprises si on fait appel aux ressources de la théologie scolastique : l'emploi de la raison en théologie n'a-t-il pas pour but

premier d'adapter à nos humaines intelligences les mystères surnaturels qui nous dépassent infiniment? On eût désiré aussi que l'explication de la messe (3e article) fût moins rapide, et qu'à la fin du premier article l'auteur marquât plus nettement ce qu'ajoute la présence eucharistique dans l'âme du fidèle en qui le Verbe est présent auparavant par la grâce.

*
* *

4. — Cette différence entre les deux présences est excellemment mise en lumière dans les quelques pages que le R. P. Plus consacre dans le « Messager du Cœur de Jésus » de janvier, à cette question : *Pourquoi l'Eucharistie*, si déjà Dieu vit en nous par la grâce?

« D'aucuns inclineraient à avouer : Depuis que mon attention s'est davantage portée sur le mystère de la grâce sanctifiante, ma dévotion à l'Eucharistie a diminué. J'ai plus d'estime pratique pour la Trinité Sainte, que je sais habiter en moi ; j'ai moins d'attraits pour mes communions, parce que j'ai l'impression qu'elles ne m'apportent plus grand'chose, ou, du moins, qu'elles m'apportent moins qu'auparavant.

« *Du point de vue de Notre-Seigneur*, répond le Rév. Père, c'est que Notre-Seigneur, qui nous aime déjà comme Verbe, veut nous aimer aussi comme « incarné » en se rendant présent à nous comme homme. *De notre point de vue à nous*, c'est non seulement parce que la présence est une des exigences de l'amour, mais encore et surtout pour « *une autre raison — beaucoup plus importante* ».

« La sainte Communion, c'est l'union avec une victime... Beaucoup vont à la sainte Communion pour *jouir* ; on devrait y aller pour *pâtir*..... Et c'est cela qu'a de très spécial la présence eucharistique dans la sainte Communion et que ne donne en aucune manière la présence baptismale du fait de l'état de grâce. Par le baptême, Dieu vient en nous, et bien entendu, dans son costume de Dieu, si l'on ose dire, c'est-à-dire de personnage *glorieux*. Par la sainte Communion, Notre-Seigneur vient en nous dans son équipage de *Sacrifié*. »

Vérité importante qu'il était opportun de rappeler !

*
* *

5. — Le même numéro de la revue termine une excellente étude du P. Louis Sempé, S. J., sur « *L'oraison contemplative inférieure* » commencée en novembre et décembre. L'auteur

vise à aider le directeur qui peut rencontrer assez fréquemment, surtout dans les communautés religieuses, « des âmes qui, sans être dans les états proprement ou hautement mystiques, jouissent d'une oraison contemplative. Les pages qu'il y consacre résument bien la question de l'oraison de simplicité — c'est d'elle qu'il s'agit — et il faut se réjouir de voir de tels sujets franchement abordés dans des publications aussi répandues que le « *Messager du Cœur de Jésus* ». Le prêtre ne peut, en effet, se dérober à la question délicate que pose le cas de telles âmes, sans les frustrer des conseils qu'il leur doit. Il faut donc « qu'il ait une idée nette de cette oraison et sache la distinguer de l'oraison discursive ou même affective. Quand il semble s'en présenter un cas, il doit pouvoir reconnaître s'il y a là une réalité ou une contrefaçon plus ou moins inconsciente. La contemplation étant reconnue véritable, il doit y rassurer l'âme incertaine et lui enseigner à faire rayonner son oraison sur toute sa vie. Il n'est pas indifférent enfin qu'il puisse se rendre compte dans quelle mesure cette contemplation est le produit psychologique de la méditation antérieure ou mérite d'être tenue pour infuse ».

Peut-être pourrait-on n'être pas de l'avis de l'auteur lorsqu'il dit que « la contemplation correspond à la vie unitive » tandis que la méditation discursive et affective « correspond généralement à la vie illuminative ». Mais cela mis à part et qui d'ailleurs n'est avancé qu'incidemment, on aura grand profit à lire ces pages aussi fermes que judicieuses. Après avoir dit en quoi consiste cette contemplation inférieure, — « regard amoureux et prolongé de l'âme sur quelqu'un des mystères chrétiens, le plus souvent sur Dieu présent en elle » —, le R. Père nous met en garde contre les apparences :

« Il y a, en effet, des âmes aux passions naturellement douces, aux sentiments tendres, à l'imagination religieusement poétique, à la volonté plus affectueuse que forte..... Peut-être trouveront-elles plus agréable de s'abandonner à une rêverie émouvante sur un sujet de piété que de scruter une maxime austère, de s'en faire l'application mortifiante, d'y conformer généreusement leur conduite.....

« Il y a d'autres âmes qui sont douées d'une sorte de mimétisme spirituel. Qu'elles viennent à lire ou à entendre une description saisissante de l'oraison contemplative avec un vif éloge de son excellence : elles en concevront un désir qui pourra leur sembler une aptitude. Elles s'y exerceront. Et prenant le succès passager de leur industrie pour l'effet de la grâce, le secret plaisir de l'amour-propre satisfait

pour consolation spirituelle, elles pourront se persuader et persuader leur directeur qu'elles sont, elles aussi, dans l'état contemplatif. »

La véritable pierre de touche qui permet d'éviter les illusions est que, « sous l'action de la grâce contemplative, l'âme ne se remplit pas seulement de beaux sentiments pour Dieu, *mais aussi de mépris pour elle-même, d'obéissance à ses supérieurs, de fidélité à ses devoirs d'état* ». Si donc la contemplation n'est qu'apparente, on devra sans hésiter ramener son dirigé à la méditation discursive. Mais le directeur doit se garder d'un autre excès :

« S'il ne faut pas être dupe de la fausse contemplation, il ne faut pas avoir peur de la vraie ni la croire introuvable... La contemplation, à moins d'un tempérament radicalement réfractaire, ou d'une disposition particulière de Dieu, doit apparaître, dans la vie spirituelle des âmes ferventes, recueillies et mortifiées, au moins comme le fruit d'automne de la méditation..... Si le directeur... a reconnu (dans des âmes) la véritable contemplation, il ne doit pas hésiter. Sans leur révéler nécessairement ce qui, dans certains cas, les exposerait à la vaine gloire, il commencera par les rassurer sur tout danger d'illusion, leur disant que cette oraison toute simple est très bonne pour elles, puisqu'elle les unit à Dieu ; qu'elles peuvent, qu'elles doivent s'y livrer sans crainte ; qu'il leur faut surtout se soumettre docilement aux impressions d'indignité et aux désirs d'obéissance ou d'humiliation qu'elles y éprouvent, puisque ces impressions n'ont que trop d'objet et que ces désirs ne sont que trop tardifs et trop nécessaires. »

Une fois l'âme rassurée sur son oraison et qu'elle s'y est affermie, il faut lui apprendre à la faire rayonner sur sa vie tout entière, à l'aide d'une double pratique. D'abord par l'adoration fréquente de Dieu présent en elle, soit en usant « de quelque formule... si cela l'aide à s'expliciter elle-même, comme c'est le cas ordinaire des commençants », soit, « si, comme il arrive aux âmes plus contemplatives, ces formules mêmes lui sont pesantes », en en exprimant « intérieurement le sens » :

« L'exercice précédent pourra devenir plus glorieux à Dieu et plus profitable à l'âme si elle le pratique en union avec Jésus dans la suite de ses mystères..... Et c'est justement pour cela que l'Église, au cours de l'année liturgique, déroule sous nos yeux toute la suite des mystères de la vie du Christ... . L'âme contemplative s'(y) unit par intermittences en célébrant les fêtes de l'Église, quotidiennement et

même en détail, par les textes de la messe et de l'office divin si elle a l'avantage du chœur ou du Bréviaire. Mais de fréquente elle peut rendre cette union virtuellement continuelle, en la fondant avec la pratique de la présence de Dieu..... Une âme qui ferait de la sorte rayonner sur sa vie entière son esprit d'union à Dieu réaliserait la parole du divin Maître : « Il faut toujours prier et ne jamais cesser. »

Plusieurs penseront peut-être que s'étant placé en vue de la pratique, l'auteur eût pu terminer là son étude, sans se demander si cette contemplation inférieure est acquise ou infuse. Avec le Rév. Père, nous pensons que, pour controversée qu'elle soit, cette question est « d'un haut intérêt pour le directeur ». Si cette oraison est infuse, en constatant les prévenances de Dieu sur l'âme qui en est favorisée, il pourra mesurer plus exactement les obligations qu'elle a d'y correspondre, et celles que lui, directeur, a de l'y aider.

Or, nous dit-il, s' « il ne semble pas que cette oraison soit entièrement, ni peut-être substantiellement, infuse... peut-on dire sans témérité qu'il n'y ait là rien d'infus, rien de mystique, rien enfin qui soit des actes indélibérés de connaissance et d'amour produits par l'Esprit-Saint dans les facultés de l'âme? Il semble que non... Si l'âme... éprouve de temps en temps de ces dispositions (à se replier affectueusement sur Dieu présent en elle) à l'improviste et sans qu'aucune considération antérieure paraisse les avoir engendrées en elle, on pourra présumer, *généralement*, qu'en cela, comme dans la tendance spontanée à l'union avec Dieu, son oraison est infuse ».

Nous nous garderons bien d'infirmer de telles conclusions, car si l'oraison de simplicité est, au moins au début, une contemplation acquise qui se trouve aux confins de la contemplation mystique, à laquelle elle dispose immédiatement, il semble, pour peu qu'elle se prolonge, qu'elle ne soit pas exempte par la suite de toutes lumières infuses et que normalement elle doive aboutir à l'oraison passive de recueillement.

***

6. — L'essor actuel des études de spiritualité n'est pas universellement accueilli sans réserves. Certains manifestent des craintes. Le R. P. Plus répond à plusieurs dans les pages qu'il consacre dans un numéro *des Études* (20 avril 1925) à « *Un aspect de la spiritualité contemporaine* ». C'est une remarque de

M. Henri Bremond qui en est l'occasion. Celui-ci « semble regretter... de voir se répandre comme elle fait présentement la spiritualité qui se réclame de saint Paul et de saint Jean... M. Bremond semble dire... qu'il y a là un sujet en quelque manière réservé, et que pour la masse des fidèles la connaissance explicite des richesses de la vie surnaturelle n'est pas très opportune. Leur enseigner la pratique des vertus, à la bonne heure ; leur dévoiler à plein les secrets de la grâce sanctifiante pourrait n'aller pas sans inconvénient ».

Aussi le R. Père répond-il à l'éminent académicien, s'il a bien compris sa pensée, que « vulgariser n'est pas nécessairement traduire en langage vulgaire. Il signifie répandre, faire connaître, populariser » :

« Nous sommes, certes, de l'avis de M. Bremond, quand il suggère que pour traduire les grandes réalités divines, il ne faudrait que des bouches d'or..... Nous cessons de l'être s'il estime qu'il vaut mieux réserver à l'usage du petit nombre les trésors de la théologie johannique et paulinienne, qui constituent, on l'entend bien, non le patrimoine d'une École, mais l'essence et le fond de notre Évangile.

« Eh ! sans doute, il y en a qui ne comprendront pas. Comprendront-ils mieux si l'on n'en parle pas ? Il y en a qui comprendront mal ; des exaltés, des naïfs voudront aller trop vite. Moindre inconvénient, peut-être, que de voir pratiquement ignorer par le grand nombre des fidèles les richesses doctrinales de notre vie intérieure.

« Certains, poursuit-on, « au lieu de cheminer d'abord humblement par les « basses vallées » salésiennes de la prière commune et de l'abnégation », voudront « darder leur vol vers les Sinaï des mystiques ». Essayer de faire connaître au grand nombre l'enseignement de la foi sur la vie divine en nos âmes n'équivaut point à laisser croire que la prise de contact expérimentale du mystère de Dieu en nous, telle que l'ont éprouvée certains mystiques, est ou doit devenir le fait de tous.....

« Mais on insiste, redoutant peut-être un certain dilettantisme. Initier les fidèles, sans assez de discrétion, au détail de la doctrine, ne leur laissera-t-il pas trop aisément croire qu'ils sont dispensés de la vivre ? Épris de belle spéculation, ils dédaigneront la pratique et oublieront de se vaincre. »

Le R. Père poursuit très justement, faisant cette distinction que pour éviter quelques abus *accidentels* il ne faut pas renoncer à ce qui est un apostolat *essentiel*, le plus urgent de notre époque, bien plus l'apostolat essentiel de tous les temps :

« Quelques-uns, soit ! Pense-t-on que dans l'autre hypothèse ils

se seraient davantage renoncés? Mais parle-t-on de la masse? Il nous a toujours semblé que le soldat se battait mieux quand il connaissait ses buts de guerre. Expliquer aux fidèles qu'ils sont des tabernacles vivants de Dieu, ne revient-il pas à leur rappeler — et, avec quel singulier relief — la nécessité d'être purs? Leur montrer qu'ils sont d'autres Christs, à les mieux convaincre de mater en eux le caprice..... Et n'est-ce point le secret des vertus les plus essentielles et les plus élémentaires comme des plus hautes? Mieux connaître sa foi constitue le meilleur stimulant pour la mieux vivre. »

De nos jours où il faut mobiliser toutes les générosités catholiques pour la défense des libertés religieuses, à l'organisation extérieure qui, certes, s'impose, il est nécessaire d'adjoindre « un patient effort de perfectionnement intérieur » :

« C'est la teneur catholique du catholicisme des fidèles qu'il faut intensifier. Si le naturalisme a tout envahi, c'est que les *chrétiens ont cessé d'être surnaturels; et ils ont cessé d'être surnaturels, en grande partie, pour avoir oublié ou n'avoir plus appris la doctrine de la grâce sanctifiante.* Si la laïcité a pu s'introduire partout, c'est que depuis longtemps trop d'âmes, même catholiques, étaient laïcisées, ignorant leurs privilèges divins, ne se sachant plus « porteuses de Dieu ».

Non seulement c'est une nécessité du moment qui oblige à prêcher le surnaturel, et à rappeler incessamment aux fidèles leurs grandeurs baptismales, c'est encore « la première et la principale mission des apôtres *dans tous les temps* ».

La doctrine de notre élévation par la grâce, rappelle à très juste titre le R. Père, est, en effet, le centre du dogme. Ce serait une erreur de croire qu'il est suffisant d'enseigner Dieu, sa réalité, son existence, sa nature en dehors de toutes relations avec nous. Mais encore point ne suffit de faire connaître ses relations comme créateur, car non seulement nous sommes choses de Dieu, mais enfants de Dieu. Plus encore peut-être que notre Maître, Dieu est notre Père :

« A l'origine du monde, il m'a communiqué sa grâce et m'a fait son enfant; il m'a donné en participation, d'une façon mystérieuse, indue, purement gratuite, surnaturelle, sa vie à lui dans ce qu'elle a d'intime, m'appelant dès ici-bas à poser, moi chétif, des actes d'ordre divin. Il me destine, après un stage dans la possession invisible et non sentie de son être en moi, à la vision de lui, radieuse, et face à face dans le ciel. Et comme cet incroyable, dès l'origine, l'homme en avait fait bon marché et l'avait jeté au vent, lui, Dieu, l'estimant

son vrai prix, a envoyé son Verbe s'incarner sur la terre pour que nous redevenions divins..... »

« Nous sommes faits pour la gloire, pour le face à face. Mais dès ici-bas, nous pouvons et — devons — vivre divins ; c'est la grâce, « ce ciel intérieur et raccourci », comme disait Bernières.

« Et entre gloire et grâce pas de différence essentielle..... »

Le R. Père termine ces excellentes observations en montrant avec netteté combien est vaine la peur de voir l'ensemble des fidèles ne comprendre pas des doctrines aussi sublimes :

« D'abord, *a priori*, il est impossible que le point le plus essentiel de la doctrine du Christ, le Christ ait voulu, de propos délibéré, qu'il fût quasiment ignoré du grand nombre. La femme de Samarie, à qui s'adressait le Sauveur au puits de Jacob, les débardeurs d'Éphèse, les marchands de Corinthe qui écoutaient Paul, n'étaient point d'exceptionnels lettrés. Le christianisme n'est pas une religion ésotérique ou de purs intellectuels : c'est une religion pour tous : *praedicate Evangelium*, prêchez l'Évangile — et non : *dimidium Evangelii*, la moitié de l'Évangile, — *omni creaturae*, à toute créature — et non : *aliquibus creaturis*, à un groupe trié sur le volet.

« D'ailleurs, c'est un fait : toutes les fois que l'on découvre aux âmes — évidemment, il y a la manière et il faut s'adapter — les trésors de la vie surnaturelle, on les voit merveilleusement attentives, désireuses d'en savoir toujours davantage. Pour notre compte, nous avons cent fois fait l'expérience. »

A ces conclusions, si pertinentes, nous souscrivons bien volontiers, nous réjouissant de voir formuler de façon aussi précise la réponse nécessaire à une erreur — de plus en plus rare, heureusement ! — qu'il importe au plus haut point d'arrêter net. Avec le R. Père, nous nous étonnerons que M. Bremond, si élogieux pour l'École française, « qui a si largement utilisé, au XVII[e] siècle, la doctrine paulinienne et johannique », puisse regretter que leurs doctrines se répandent dans le grand public. Elles sont pourtant la plus pure doctrine de l'Église, et aussi la plus féconde source de sainteté.

F.-X. Maquart,
Professeur au Grand Séminaire
de Reims.

Autour d'une Sainte

Sainte Thérèse de Lisieux suscite un mouvement de librairie d'autant plus remarquable que les ouvrages qui entreprennent coup sur coup, depuis quelques mois, de la célébrer, sortent des presses les plus divergentes, et des milieux les plus étrangers les uns aux autres.

D'abord viennent les œuvres proprement religieuses. La belle biographie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, composée avec le concours du Carmel de Lisieux par *Mgr Laveille*, oratorien, vicaire général de Meaux, est la plus complète et la plus récente de ces productions d'ordre hagiographique. Les conférences du *R. P. Petitot, O. P.*, sur sainte Thérèse de Lisieux, réunies en un volume des éditions de la « Revue des Jeunes », relèvent de l'ordre doctrinal. Les méthodes logiques de l'analyse thomiste y dégagent nettement, — des expressions un peu fleuries de l'*Histoire d'une Ame* et des pièces un peu sèches du procès de canonisation, — les traits d'énergie, de maturité, de prudence consommée qu'adoucit le si jeune sourire de la suave Carmélite. Ainsi se montre le magnifique labeur de ces vertus héroïques, qui, se complétant et s'équilibrant parfaitement, ont produit le chef-d'œuvre dont l'harmonie peut donner le change sur cette extraordinaire figure, et empêcher d'en saisir le puissant relief.

Après les voix d'Église se font entendre les voix du monde.

M. Bernoville édite chez Grasset une *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*. Il nous dit, en un mode à la fois lyrique et familier, ce que la sainte « est pour lui ». S'approchant d'elle en chrétien fervent, en Français patriote, et aussi en pèlerin averti et en enquêteur non moins avisé que discret, il s'ingénie à la faire revivre pour nous par le détail quotidien de son admirable vie. Mais voici plus inattendu, — tellement inattendu que des pudeurs délicates se sont senties blessées par cette intrusion profane, que de respectables susceptibilités se sont émues et

ont fait entendre, non sans raison, des protestations. Une romancière de grand talent — mais surtout connue jusqu'ici par des œuvres d'un assez cynique naturalisme — ose apporter à son tour « à la belle jeune fille invisible une rose cueillie au jardin aride de l'incroyance, ou plutôt de l'incertitude » (p. 10). C'est Mme L. Delarue-Mardrus qui publie chez Fasquelle une *Sainte Thérèse de Lisieux*.

C'est un livre — et il faut voir ce qu'il vaut; mais c'est d'abord, dans les milieux littéraires, et pour une masse de lecteurs mondains, un événement dont il ne faut ni exagérer la portée, ni négliger la signification : il est équitable, en tout cas, de voir comment Mme D.-M. en est venue là, et avec quelles intentions. Elle a pris la précaution de le dire.

Normande elle-même, très attachée à sa province, elle a vu d'abord en sainte Thérèse, et non sans fierté, une « payse ». Son image la frappa, dit-elle (p. 16), comme un type de jeune fille de « chez nous » ; elle eut l'idée — elle en demande maintenant pardon — de se servir de ce visage pour inspirer un de ses romans. Puis vint la guerre. Elle vit les filles de ferme aller enfouir dans la terre, sur la tombe de la bienheureuse Carmélite, les portraits de leurs hommes pour qu'ils ne soient pas tués. Elle chercha à connaître cette âme, qui lui apparut « formidable », c'est son mot. Elle découvrit enfin que « le vrai roman de cette jolie figure était autrement extraordinaire que toutes les imaginations d'un écrivain » (p. 17). Elle lut l'*Histoire d'une Ame*; contre son attente, et celle des personnes pieuses qui la lui avaient signalée, elle en fut profondément touchée, et jugea que « ce qu'il y a vers la fin de ce livre qui donne le frisson et porte à de telles méditations est plus poignant à travers ce style de bonne Sœur que si la littérature s'en était mêlée » (p. 48).

Certes, ce n'est pas en ces termes désinvoltes que les âmes dévotes ont coutume de parler des saints. Mais c'est au fond des choses qu'il est utile d'aller ici : on y voit, et par une artiste, une spiritualité tout intérieure mise au-dessus de l'art, et, par une romancière, la destinée tout unie d'une religieuse cloîtrée — qui n'a rien voulu faire que d'ordinaire — préférée au plus génial roman. Il faut bien avouer qu'on est en présence d'un fait nouveau, d'un curieux symptôme des préoccupations religieuses qui agitent aujourd'hui les esprits les moins religieux.

Snobisme? affaire de publicité? bluff professionnel? Je ne puis le croire. J'ai lu lentement, sans parti-pris d'aucune sorte, du moins je m'y suis appliqué, le livre de Mme D.-M. Encore que s'y mêlent, comme elle le dit, « de la ferveur et de l'impertinence, un sourire narquois et une émotion exaltée », qu'il contienne du bien et du mal, des vérités et des incompréhensions, des impropriétés fâcheuses et des contradictions, j'ai trouvé qu'il vibrait de sincérité. C'est bien un hommage que Mme D.-M. a voulu rendre, à sa manière, à sainte Thérèse de Lisieux. A certains égards, elle le lui rend, et chaleureusement.

Sur d'autres points, sur beaucoup d'autres, la façon dont Mme D.-M. aborde sainte Thérèse manque trop de tact. Outre sa totale inexpérience de la vie religieuse, elle a une raison de s'égarer : elle a trop de passion. La vénération qu'elle veut témoigner à la Sainte a quelque chose d'irascible. De même qu'elle reproduit en tête de son livre une photographie, authentique et non retouchée, de sainte Thérèse, elle s'acharne à « éplucher » la physionomie morale que lui dérobe — et lui semble affadir — une piété naïve que ne rebutent pas les images conventionnelles. Elle a été froissée par les pompes modernes et le flagrant commerce que Lisieux — malheureusement placé sur la route de Deauville ! — a laissé pénétrer dans son sanctuaire ; elle a été courroucée « jusqu'aux larmes » par les « ostentatoires statues et les marbres pesants » qui, même dans le jardin des Buissonnets et au cimetière, écrasent lourdement l'âme qu'elle cherche (p. 31). Puis-je dire que d'autres personnes, incontestablement croyantes, et même appartenant à l'élite catholique, ont eu des impressions semblables? Ajouterai-je, qu'en notre siècle de documentation intégrale, de vénérables historiens de l'Église rappellent volontiers que l'édification n'a rien à perdre à marcher de pair avec la vérité nue quand il s'agit de représenter les saints, non dans le Ciel, où nous ne pouvons les apercevoir, mais sur la terre, tels qu'ils y ont vécu? Seulement, ni celles-là, ni ceux-ci, ne font de tapage et ne se mettent en colère....

La colère de Mme D.-M. est cinglante. C'est en révolte qu'elle s'est saisie du livre de la Sainte. En révolte elle s'est obstinée à y discerner la « nature » de Thérèse Martin. Mauvaise besogne, dans un mauvais esprit.

Captive de ses préjugés anciens, enlisée dans un vocabulaire pédantesque et matérialiste, elle se lance dans une psycho-

physiologie trop à la mode; mélange plus que douteux, et d'un relent équivoque, tout ce trop long, trop lourd passage de son livre est inconvenant, pénible, et à tous égards — aussi bien littéraires que religieux — détestable.

Néanmoins, car elle est poète, son enthousiasme pour ce qu'elle a pressenti d'infiniment grand s'insurge contre « l'exécrable science moderne » (p. 105) et cet « esprit d'aujourd'hui qui met l'étiquette dégénéré (même supérieur) sur le cerveau humain dès qu'il se tourne vers l'invisible » (p. 107-108). « Je crois, dit-elle, à l'influence des saints, à la possibilité des miracles. » Elle y croit d'une façon confuse, où les fluides des magnétismes humains tiennent trop de place, Dieu pas assez, et il lui arrivera de retomber dans son insupportable et malsain pathos. Mais le miracle, elle l'a déjà touché, sans l'avoir reconnu, par ce qu'elle ne sait pas que les plus grands miracles se font « en esprit » : elle a rencontré, dans l'âme tendre et poétique de la « petite Reine » une force ignorée d'elle, mystérieuse, inflexible : la vocation. Cette enfant de 15 ans qui déchire le cœur de son père déjà malade, force la porte du Carmel, et, née entêtée, indépendante, sensible, se discipline et s'humilie jusqu'à l'extrême, elle était, nous dit Mme D.-M., « née Carmélite ». Elle s'en « épouvante », et cela se conçoit. Mais son effroi se mêle d'admiration quand elle regarde son héroïne « devenir une Sainte... pour elle-même, et pour les âmes futures, ou plutôt pour Dieu » (p. 118). « Déjà de son vivant, a compris Mme D.-M., Thérèse de Lisieux n'était pas seule » (p. 108). « Pas humaine », se demande-t-elle, si détachée des créatures, et pourtant se donnant pour elles jusqu'à promettre de redescendre du ciel sur la terre, à leur appel, quelle énigme? C'est que « ce n'est pas là des créatures qu'il s'agit; ce n'est pas pour elles, c'est pour Jésus que la sainte s'occupera d'elles ».

Allons, Mme D.-M. en vient à l'essentiel; chez celle qui ne s'est « jamais repentie de s'être livrée à l'amour », elle découvre l'amour divin. Elle découvre aussi un modèle de vertu qui laisse bien loin, bien bas, les plus beaux exemples de morale laïque.

On offre beaucoup, depuis quelque temps, aux gens du monde, des recueils de maximes hindoues, des recettes d'hygiène morale dues à des « voyantes » ou à de suspects apôtres de la « beauté de vivre ». Mme D.-M., qui connaît ces milieux, a une idée que je trouve heureuse : extraire de l'*Histoire d'une*

Ame (il faudrait y joindre les témoignages du procès de canonisation) une petite *Imitation* des vertus de celle dont la spécialité fut d'accomplir extraordinairement bien tous les devoirs, même ordinaires, de son état : « Je souhaiterais, écrit Mme D.-M. (p. 139), que cette virtuose du renoncement et de la maîtrise de soi nous apprît à tâcher de devenir moins intempestifs, moins cassants, moins étourdis, moins livrés à nos nerfs, plus attentifs à la chose des autres... »

Ce livre inégal et contradictoire renferme, on le voit, à côté de mauvaises pages, de bonnes et belles choses. Intéressant, éloquent, mais trouble, c'est avec un extrême discernement qu'il convient de le lire, et plus encore de le donner à lire (1).

L'offrande qui le termine — ou presque — demeure celle des « esprits sans religion ». Elle n'exprime cependant rien que d'humilié, d'implorant, et même de nostalgique. Pourquoi sainte Thérèse de Lisieux, — qui a réussi cette merveille de rester, en apparence, naturelle dans le surnaturel, — s'offenserait-elle, après tout, de cette prière de ceux qui lui savent gré de s'être approchée de leur anxiété, en passant par la douloureuse nuit des tentations contre la foi? N'était-elle pas, n'est-elle pas toute charité?

Voici la frémissante apostrophe, qu'il faut lire en entier pour ne pas s'exposer à en fausser le sens, ni à se choquer de son pathétique élan :

« Chère, chère petite Sainte, comme nous vous aimons pour avoir senti cela, *vous aussi* (les tentations contre la foi, confondues avec le *doute*). Ah ! ce livre que j'écris sur vous, pour vous, je n'aurai pas encore pris assez de peine pour le rendre accessible, attrayant, de sorte que mes frères les incroyants vous connaissent et vous aiment! Comme votre lumière devient plus lumineuse pour nous qui vous voyons tout à coup si semblable à notre grande misère ! Comme vous nous paraissez plus

(1) Il est faux par rapport à l'héroïne. Les catholiques n'ont rien à y apprendre sur sainte Thérèse de Lisieux. Mais il est vrai, par rapport à l'auteur. L'espèce de confession qu'il contient pourrait être celle de beaucoup d'incroyants. Et ceux qui ont mission de tout faire pour amener au bercail, ces « catholiques sans religion » qui ne sont pas fiers de leur incroyance, et qui en avouent la « misère », trouveront, dans ces pages, une aide pour les comprendre. Et Dieu peut s'en servir, à la prière de sainte Thérèse, pour faire faire à des lecteurs sans foi un premier pas vers la vérité.

sainte, étant plus humaine!... Vos plus ferventes prières... nous ont laissés inertes, écoutant une langue étrangère. Et maintenant vous êtes venue nous prendre la main sans parler, et nous avons vu que vous pleuriez de la même façon que nous, et ce sont vos larmes qui nous ont consolés » (p. 143).

Consolés? pourquoi pas éclairés? ou, du moins, simplifiés? Sainte Thérèse de Lisieux vous l'eût fait entendre, si vous aviez mieux su l'écouter en lui composant votre louange.

La différence entre les croyants et les incroyants? C'est que les incroyants s'obstinent à réclamer de ce qu'ils nomment la foi les clartés et les bonheurs du ciel. Ils regardent leurs frères croyants comme les héritiers d'un fabuleux héritage dont ils sont frustrés. Les croyants, eux, ont accepté sans réplique la lueur temporaire de la foi. Ils sont venus à Dieu parce qu'ils s'y savent obligés par le plus impérieux devoir, non pour être aimés dans la douceur, mais pour aimer dans la bataille, la souffrance, la mort à soi-même et le volontaire sacrifice. Entre ceux-ci et ceux-là, il n'y a pas un abîme : il y a l'épaisseur du bois rugueux de la Croix...

Bénie soit sainte Thérèse de Lisieux d'avoir amené, — même par des sentiers qui ne sont pas les nôtres, — jusqu'au seuil de la « voie d'enfance spirituelle et de total abandon » des âmes qui tremblent devant son « horreur sacrée », mais en ont subi l'attrait mystérieux et le veulent communiquer à d'autres!

M. Aron.

Madame de Bois-David (1)

Avec la nouvelle Vie de saint Jean Eudes par le R. P. Georges (Lethielleux édit.) la plus importante publication suscitée par la récente canonisation de l'apôtre normand, — bien connu des lecteurs de la *Vie Spirituelle,* qui lui a consacré tout son numéro de juin, — est, sans contredit, le grand in-8° de 400 p., illustré, où M. le chanoine Lelièvre, intendant de la cathédrale de Coutances, a narré l'histoire et les vertus de Madame de Soulebieu de Bois-David, en religion Sœur Marie de l'Enfant-Jésus.

La noble femme dont il s'agit naquit en 1619, au château de Brisevol, à Montmartin-en-Graignes (diocèse de Coutances). Il nous semble qu'elle poussa, dans le monde, l'héroïsme chrétien jusqu'à la perfection d'une sainte Elisabeth de Hongrie et d'une sainte Jeanne de Chantal. Devenue veuve de guerre, par la mort de son mari à la bataille de Lens, elle se se fit religieuse à Notre-Dame de Charité de Caen, une fois assurés l'éducation et l'avenir de ses enfants. Elle mourut en 1660, laissant une grande réputation de sainteté, heureusement consignée dans un manuscrit qui vient d'être tiré de l'oubli et encadré dans la précieuse documentation d'archiviste, ou de bénédictin, par où excelle l'auteur du beau livre que nous signalons.

L'intérêt de ce livre est multiple. C'est d'abord l'extrême édification d'une conduite ascétique et mystique, ne le cédant à rien de ce qu'on trouve de plus admirable chez les âmes d'élite qui se sanctifièrent dans la vie conjugale ou dans le cloître; avec le concours des directeurs spirituels d'inégale valeur, bien utile à considérer. Au point de vue historique,

(1) *Madame de Bois-David,* par l'abbé E. Lelièvre, chanoine honoraire de Coutances. (En dépôt, au monastère de N.-D. de Charité, 12 quai Vandœuvre à Caen, Calvados; 12 fr. 50.)

c'est la peinture d'un milieu aristocratique, où se rencontrer les plus chrétiennes familles de la haute société, dans un coi de province, au XVII[e] siècle. Enfin l'Ordre monacal de N.-D de Charité, encore si peu connu ou mal compris de beaucoup apparaît, à ses origines, avec son idéal apostolique qu'on n saurait trop louer et trop propager, puisqu'il y aura certaine ment plus d'âmes régénérées et sauvées, à mesure que s'éten dra cette création merveilleuse de saint Jean Eudes. La con quête qu'il fit lui-même de Mme de Bois-David pour soi premier monastère naissant fut une grâce insigne du ciel Quiconque a souci du mouvement religieux aura sûremen profit à lire un ouvrage qui met en relief le « vieux berceau des Refuges et des Bons-Pasteurs.

Les fervents de saint François de Sales, — et qui ne l serait? — auront aussi la satisfaction de découvrir une brillant Philothée qu'ils ne soupçonnaient pas encore; car la Sœu Marie de l'Enfant-Jésus avait été préparée par l'*Introduction à la vie dévote* et les méthodes du bienheureux évêque de Genèv à sa vie religieuse et eudistique qui, « sans heurt ni déviation » assura le couronnement de sa perfection spirituelle.

Jusqu'ici, tous les lecteurs de M. le chanoine Lelièvre éprou vent le même sentiment de surprise laudative en apercevan l'éclat imprévu d'une vive, pure et douce lumière, qui étai restée sous le boisseau et qu'il était opportun de remettre su le candélabre.

L. L.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XII

OCTOBRE 1925-MARS 1926

Les Principes et la Pratique

A. de Boissieu. — Notes de direction. 299
R. Garrigou-Lagrange. — La royauté de Jésus-Christ. . . . 5
P. Jaricot. — La parabole du cep et des sarments. 172
E. Masson. — La tentation. 493, 645
A. Molien. — Le jubilé. 392, 550
H.-D. Noble. — L'union à Dieu. 129
— L'amour de Dieu. 613
H. Péponnet. — La conversion de saint Paul. 414
E. Pichery. — La prière du Seigneur. 22, 142
— La souffrance. 622
A. Tanquerey. — Le Verbe incarné source de vie surnaturelle. 337, 520

Les Maîtres et les Modèles

J. Gauthier. — La vie mystique de M. Olier. 665
P. Jérôme. — La doctrine de Jean de Saint-Samson. . 66, 423, 566
F. de Lanversin. — Les martyrs canadiens. 321
B. Maréchaux. — L'œuvre pastorale du P. Emmanuel . . 51, 187
L. Mélizan. — La mère Thérèse Couderc. 445
J. Maritain. — Le P. Humbert Clérissac. 584
P. de Puniet. — Dom Camille Leduc et les Servantes des pauvres. 166
A. Saudreau. — L'oraison d'après sainte Jeanne de Chantal. 199, 302

Textes Anciens

Jean de Saint-Samson. — Texte sur le fond de l'âme. . . 99
Anonyme anglais. — Épître sur le discrétion 235
S. Thomas d'Aquin. — Le Témoin du Verbe incarné. . . . 352
— Commentaire de l'épître aux Philippiens. 457

Les Idées et les Œuvres

M. Aron. — L'art de la prière. 108
— Autour d'une sainte. 703
R. Bernard. — Une nouvelle édition de la Somme. 373
R. Dalbiez. — Le protestantisme en Suisse. 481
M. C. de Ganay. — La sainte de Rome. 249
F. Gellé. — Une âme d'enfant. 604
R. Héret. — Les Scouts de France. 369
M.-B. Lavaud. — Le Cardinal Mercier. 685
H. Lavocat. — Notes bibliographiques. 123, 253
H. Lacomme. — A l'école de saint François de Sales. . . . 490
A. Lemonnyer. — Par Jésus-Christ Notre-Seigneur. . . . 488
J.-X. Maquart. — Un commentaire de l'encyclique « Studiorum ducem ». 117
— Causerie sur les Revues 691
H. Monier-Vinard. — La royauté de Jésus-Christ. 243
Th. Pègues. — Les Bénédictines du Mont-Vierge. 367
R. Salomé. — Vie spirituelle et littérature. 360
J. de Vathaire. — Les ressources de l'apostolat liturgique. . 469
M. V. — L'encyclique sur la fête du Christ-Roi. 601